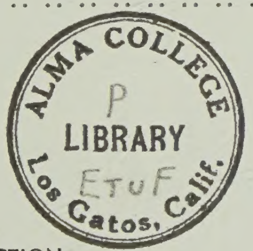
NOUVELLE SÉRIE
N° 20

TOME IX
JUILLET 1958

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE SEMESTRIELLE

SOMMAIRE



DIRECTION - RÉDACTION
BIBLIOTHÈQUE FRANCISCAINE
PROVINCIALE
COUVENT DES CAPUCINS
26, Rue Boissonade
PARIS XIV[e]

ADMINISTRATION
LIBRAIRIE MARIALE
ET FRANCISCAINE
Rue de Vauquois
BLOIS (Loir-et-Cher)
C.C.P. Orléans 726-38

La Rédaction des ETUDES FRANCISCAINES, 26, rue Boissonade, Paris (XIVe), recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement du Comité de Rédaction) et tout ouvrage à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec des Revues similaires.

LES MONASTÈRES DE CLARISSES FONDÉS AU XIVe SIÈCLE DANS LE SUD-OUEST DE LA FRANCE

Une précédente étude sur les dix-huit monastères de Clarisses que vit surgir, au XIIIme siècle, le Sud-Ouest de la France (1) nous a permis d'apporter quelques précisions sur les circonstances de leur fondation et les normes de droit qui présidèrent à leur érection canonique.

Poursuivant notre enquête, nous voudrions dire maintenant l'origine des monastères fondés au XIVme siècle, dans la même région, et souligner les données les plus importantes qui se dégagent de l'histoire de leur fondation.

I. — L'ORIGINE DES MONASTÈRES

Parmi les monastères dont la fondation est assignée au XIVme siècle, nous retiendrons comme certains : Azille (1361), Boisset (1323), Les Cassés (1345), Figeac (avant 1335), Gourdon (vers 1302), Granayrac (1326), Lavaur (1398), Lectoure (avant 1324),Lévignac-sur-Save (1335), Nérac (1358), Le Pouget (1321), La Rochelle (1306), Samatan (vers 1335), Toulouse II (1352). Nous écarterons, par contre, comme douteux, les monastères de Carlat, Montignac et Oloron.

1° Fondations douteuses

Se basant sur une simple tradition orale, recueillie en 1762, par le Calendrier d'Auvergne, l'abbé Delmas (2) déclare *le*

(1) P. AGATHANGE DE PARIS, O.F.M. Cap., *L'origine et la fondation des monastères de Clarisses en Aquitaine au XIIIe siècle*, dans *Collectanea franciscana*, t. 25 (Rome 1955), p. 5. Dans la suite de notre article, nous citerons cet ouvrage : *Clar. d'Aquitaine au XIIIe s.*

(2) *Le monastère Sainte-Claire de Boisset*, Paris 1884, pp. 13 et 24.

monastère de Carlat (3) contemporain de celui de Boisset et attribue son origine à la même fondatrice : Izabelle, fille d'Henri II, comte de Rodez, et vicomtesse de Carlat. Cette fondation aurait péniblement subsisté jusqu'à la suppression, qu'en obtint à la fin du XVme siècle, Anne de France, fille de Louis XI et veuve de Pierre, duc de Bourbon.

Mais comment Izabelle aurait-elle songé à une seconde fondation, alors que les ressources lui faisaient défaut pour mener à bien celle de Boisset ? (4). Comment Bernard d'Armagnac, en 1448, aurait-il laissé subsister Carlat, alors qu'il sollicitait la suppression de Boisset dont l'existence était, à tout prendre, moins précaire ? (5). Comment, enfin, Anne de France n'aurait-elle pas demandé l'extinction de Carlat au bénéfice du monastère de Colettines qu'Alexandre VI lui avait permis, en juin 1499, de fonder à Gien ? (6).

De l'aveu de l'historien cité, les sources auxquelles il se réfère pour établir l'existence d'un monastère à Carlat, sont assez douteuses (7). Nous l'en croyons si bien, que nous ne retiendrons pas une fondation dont aucune trace ne subsiste, ni dans les archives, ni dans les bullaires.

La fondation, par les Clarisses de Sarlat, d'un monastère à *Montignac-sur-Vézère*, en 1621 (8), est certaine. Mais une autre fondation avait-elle, au XIVme siècle, précédé celle-ci ? J.-M. Marquay l'a écrit, dans son histoire de Montignac (9). Cet auteur avance, en preuve, la découverte, sur l'emplacement actuel de l'hôpital de cette ville, de la pierre tombale de certaine Raymonde de Sévola, morte en 1392 et représentée, sur le monument, « en habit de religieuse, avec la corde de saint François ».

Mais cette découverte ne prouve rien. En effet, nombreuses furent, au XIVme siècle, les dames de la noblesse qui, telles

(3) Commune du Cantal, cant. de Vic-sur-Cère.

(4) Faute de ressources, en effet, ce monastère ne put jamais être achevé et il ne comptait cependant que dix moniales !

(5) Bulle « *Humilibus et honestis* », du 23 oct. 1448. *Bullarium franciscanum*, nova series, t. 1, n° 1247.

(6) Bulle « *Eximiæ devotionis effectus* », du 1er mars 1499, *Annales Minorum*, t. 15 (1933), p. 668.

(7) Certains auteurs, écrit-il, « n'ont-ils pas confondu cette fondation avec celle de Boisset ? » *Ouvrage cité*, p. 14.

(8) Autrefois Montignac-le-Comté, chef-lieu de canton, Dordogne.

(9) J.-M. MARQUAY, *Montignac-le-Comté*, Périgueux 1938, p. 59.

Arnaude de Castelnau d'Estrétefonds, à Toulouse, en 1353, Titburge de l'Isle-Jourdain, à Lévignac, en 1334 (10), demandèrent à être ensevelies, « *ut donatam et sororem, in habitu ordinis S. Claræ* ». D'autre part, le voisinage du couvent des Frères Mineurs, fondé, au plus tard en 1256 (11) et que la route de Sarlat séparait, seule, de l'emplacement de l'hôpital, suffit à expliquer la découverte en question, sans recourir à la présence d'un monastère de Clarisses dont aucun autre document n'établit l'existence.

En ce qui concerne *Oloron* (12), l'existence d'un monastère de Clarisses au XVIme siècle est avérée. Mais ce monastère fut détruit par les Protestants, en 1569, et ses archives disparurent avec lui. Nous n'avons rien trouvé, ni dans le bullaire franciscain, ni ailleurs, qui permette de fixer la date de sa fondation.

2° Auch

Il ne s'agit ici que d'un simple projet de fondation. A ce titre, nous aurions peut-être dû négliger la bulle « *Significavit nobis* », de Jean XXII, qui en garde mémoire, au 15 mai 1326 (13). Nous la mentionnerons cependant, à cause de données originales qu'elle nous fournit.

Sur l'initiative, d'abord, de la fondation qui, à la différence des autres fondations du XIVme siècle, appartient à un monastère préexistant, celui de Lectoure (14). A peine établies dans cette ville, les Clarisses avaient vu leur nombre s'accroître si rapidement, que les ressources du monastère,

(10) La seconde fut ensevelie dans le chœur des Clarisses de Lévignac. La pierre tombale d'Arnaude de Castelnau se présente exactement comme celle de Raymonde de Sévola. Elle a été récemment découverte dans le sol de la cour d'honneur de l'Institut Catholique de Toulouse qui occupe l'ancien monastère des Clarisses Urbanistes.

11) Nous devons ce renseignement et ceux que nous venons de mentionner au sujet de Raymonde de Sévola au R.P. Fidèle Durrieu, archiviste provincial des Frères Mineurs d'Aquitaine.

(12) Oloron-Sainte-Marie, chef-lieu d'arrondissement des Basses-Pyrénées. Sur la restauration du monastère au XVIIe siècle, cf. Abbé MENJOULET, *Chronique du diocèse et du pays d'Oloron*, Oloron 1869, t. 2, p. 249.

(13) *Bullarium franciscanum*, t. 5, n° 608.

(14) Sur ce monastère, cf. plus loin, p. 18.

malgré un double appel à la charité des fidèles lancé, en septembre 1324, par Jean XXII (15), s'étaient avérées insuffisantes : « *propter magnam multitudinem sororum in eodem degentium monasterium est plurimum oneratum* ». Les moniales songèrent donc à essaimer et jetèrent les yeux sur Auch, « *locus magnus, solemnis et fertilis* ».

Sur la prise en charge ensuite de la fondation. Tandis que les autres créations de l'époque appartiennent à quelques-unes des plus nobles familles d'Aquitaine, celle-ci devait être assumée par la population de la ville : « *plures de melioribus civibus ipsius civitatis ac etiam populares* ».

En réponse à la supplique des Clarisses, Jean XXII chargea l'archevêque d'Auch d'enquêter, par lui-même ou ses vicaires, sur les dispositions des habitants : « *si sint in civitate predicta personœ aliquœ quœ dictum locum pro dictis sororibus ibidem œdificare et dotare proponant* », et de lui en référer ensuite afin qu'il puisse, en toute connaissance de cause, accorder ou refuser l'autorisation demandée.

L'affaire en resta là et la fondation n'eut pas lieu (16).

3° Azille

Ce monastère fut, après ceux de Lévignac et des Cassés, le troisième qui dut son origine à quelque membre de la famille comtale de l'Isle-Jourdain. Par sa fondatrice, Izabelle de Lévis, veuve de Bertrand I, comte de l'Isle et seigneuresse de Saissac, Florensac et Azille, il eût pu se réclamer aussi de la maison de Lévis, qui fut une des premières de la région à s'attacher à l'Ordre franciscain. Ajoutons qu'en appelant les Clarisses à Azille, Izabelle y parachevait l'œuvre de son père, Eustache de Lévis-Ventadour, fondateur, en 1289, du couvent des Frères Mineurs.

(15) Bulles « *Quoniam ut ait* », et « *Licet is* », *Bullarium franciscanum*, t. 5, n° 552.

(16) Signalons un autre projet de fondation. A une date incertaine du XIV[e] siècle, un habitant de Cordes (Tarn), Jean Capus, avait par testament, affecté la majeure partie de sa fortune à la construction d'un monastère de Sainte-Claire et cela à la diligence des consuls de la ville. Mais le legs, « du fait des guerres et des épidémies », étant devenu insuffisant pour réaliser la fondation, le Cardinal Guillaume Bragose, grand pénitencier d'Urbain V, autorisa les consuls à l'affecter « à la réparation, construction et perfection » du monastère des Clarisses de Toulouse. Cf. *Archives de la Haute-Garonne*, H, Fonds étrangers, Tarn.

L'occasion de notre fondation fut Béatrice de l'Isle, fille du comte Jean de l'Isle et de Jeanne d'Albret, vouée, dès avant sa naissance, à la vie franciscaine! La mère étant morte, ce fut la grand'mère qui veilla à l'accomplissement du vœu. Très tôt, elle revêtit l'enfant de la robe de bure et la confia à Agnès de l'Isle, Clarisse du monastère de Lévignac. Mais c'est à l'endroit où elle avait choisi de reposer, elle-même, après sa mort, qu'Izabelle de Lévis voulait la petite nonne. Et c'est pour cela qu'elle ordonna, dans son testament du 21 août 1361, complété par un codicille du 8 septembre, « la construction sur sa terre d'Azille d'un monastère de Sœurs Minoresses » (17).

Telle qu'elle nous est parvenue, la charte de fondation est incomplète et assez confuse (18). Essayons de l'analyser. Après avoir décidé la fondation et s'en être réservé, pour elle et ses successeurs, le droit de patronat, Izabelle envisageait la construction du monastère. Sur le cinquième de sa fortune, 800 livres tournois petites y seraient consacrées : 300 payables comptant et 500, en cinq ans, le tout étant géré par des administrateurs probes, désignés par la future abbesse, le premier confesseur de la communauté et le gardien des Frères Mineurs d'Azille. La fondatrice s'inquiétait ensuite des moniales qu'abriterait le monastère. Elle leur assignait pour subsister : a) une rente annuelle de 300 livres tournois petites, à prendre, soit sur le cens de blé, vin, huile et deniers versé par les habitants d'Azille, soit, si besoin était, sur les autres revenus de la seigneurie; b) une seconde rente plus modeste, à savoir : les revenus d'un capital de 300 livres géré par les mêmes administrateurs; c) une dernière rente de 100 livres, mais destinée, celle-ci : 40 livres pour fourniture de blé, vin et huile aux Frères Mineurs d'Azille et le surplus au soin des malades pauvres de la ville, dans une infirmerie établie aux abords du monastère.

La communauté devait comprendre quinze moniales, dont deux à la présentation du patron. Reçues librement et sans contrainte, « telles des filles de noblesse », mais sous le contrôle des supérieurs réguliers, elles devraient être saines de corps et d'esprit, de bonne naissance et d'honnête répu-

(17) Azille : commune de l'Aude, canton de Rieux-Minervois.

(18) Elle a été publiée, d'après la copie notariée conservée aux *Archives municipales d'Azille*, par JULES DU SACRE-CŒUR, O.F.M., dans *Les Enfants de saint François à Azille*, 1894, sine loco, p. 59 et suiv.

tation. Les postulantes de parenté douteuse, lépreuses ou marquées de quelque note infâmante, étaient formellement exclues, comme aussi celles qui « s'adonneraient à la boisson ! ». Ainsi constituée, la communauté devait être régie par une abbesse, librement élue et placée, avec toutes ses sœurs, sous la juridiction du ministre provincial des Frères Mineurs, auquel revenait, en outre, la désignation des quatre religieux chargés de l'assistance spirituelle de la communauté.

Le Roi de France n'était pas invoqué dans la charte, si ce n'est en garantie de la fondation. Mais aucun incident ne se produisit et les rois Jean le Bon et Charles V n'intervinrent, en 1361 et 1373, que pour accorder l'amortissement de 400 livres sur les 800 léguées par la fondatrice (19).

Quant au Souverain Pontife, ce furent les exécuteurs testamentaires, Arnaud Duèze, vicomte de Caraman, Bertrand de Lévis, seigneur de Florensac et leur conseiller Guillaume Mir, seigneur de Ville-Martine, qui recoururent à son autorité. La réponse d'Innocent VI fut la bulle « *Piis fidelium* » du 23 octobre 1361 (20). Elle ratifiait la fondation, autorisait la construction du monastère, avec église, campanile et cloche, cimetière et toutes dépendances utiles. Elle permettait la désignation d'une abbesse et le transfert à Azille, mais dans le respect des règles de l'Ordre, des Clarisses nécessaires à la fondation. Elle concédait enfin au nouveau monastère tous les privilèges, exemption et faveurs dont jouissaient les autres monastères du second Ordre franciscain.

Le monastère d'Azille devait refuser, au XVme siècle, la réforme de sainte Colette. Il subsista donc sous la règle d'Urbain IV, jusqu'à sa suppression, par autorité royale, en 1786 (21).

4° Boisset

L'initiative de la fondation de Boisset (22) revient à Izabelle de Rodez dont nous avons parlé plus haut, à propos de Carlat (23). Dans l'intention que « soit fait et édifié un

(19) *Archives de la Haute-Garonne*, B, 256, f. 192.

(20) *Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 812.

(21) P. AGATHANGE DE PARIS, O.F.M. Cap, *Les Clarisses d'Azille*, Mss. inédit.

(22) Commune du Cantal, canton de Maurs.

(23) Cf. plus haut, p. 12.

monastère de Filles de l'Ordre et Règle de sainte Claire, à l'honneur de Jésus-Christ, de la Très Sainte Vierge et de tous les saints, spécialement de sainte Claire », elle mit, par donation du 7 décembre 1323, « les château, maison et jardin, joignant ensemble, qu'elle possédait à Boisset, avec leurs entrées, issues et dépendances », à la disposition d'Albe de Morèze, abbesse des Clarisses de Millau (24), représentée, en la circonstance, par Sœur Imberte de La Valette (25).

Le monastère devait abriter « dix Filles propres à la Religion », avec faculté d'augmenter ce nombre, si on le voulait, mais à la condition que les postulantes supplémentaires « apporteraient dans ledit monastère, de quoi vivre et s'habiller, sans toucher aux revenus donnés pour les autres dix ». Ce revenu comportait : a) les fruits du domaine de Lauriguа, sis à Boisset; b) 32 livres tournois à prendre annuellement sur le « commun de paix » de Mur de Barrez; c) 150 cestiers de seigle et 10 de froment, à percevoir sur le mandement de Toursac; d) 90 cestiers de seigle et 10 de froment, à prendre sur la dîme de Vic.

En contre-partie, Izabelle de Rodez se réservait, pour elle et ses successeurs, le droit de patronat sur le monastère. Ce patronat était onéreux et lourd de danger pour l'avenir. Passe encore pour l'hommage à rendre par la communauté, à chaque avènement des titulaires de la vicomté de Carlat ou à chaque mutation dans la charge abbatiale. Mais il comportait aussi le droit de présenter toutes les postulantes à la vie religieuse et celui de nommer, au moment des élections conventuelles, « trois religieuses du monastère, l'une desquelles serait choisie par les autres pour être leur prieure ou abbesse ».

Aucune mention n'est faite, dans la charte de fondation, des supérieurs réguliers. Nul doute, cependant, que l'abbesse de Millau, ne se soit souvenue des difficultés de la fondation de son propre monastère (26) et ne se soit pourvue de l'autorisation du ministre provincial des Frères Mineurs.

(24) Le monastère de Millau avait été fondé en 1291. Cf. *Clar. d'Aquitaine au XIIIe siècle*, p. 29.

(25) La charte de fondation a été publiée, en français, d'après un vidime non daté, par Abbé DELMAS, *Le monastère Sainte-Claire de Boisset et sa translation à Aurillac*, 1323-1625, Paris 1884, p. 61 et suiv.

(26) *Clar. d'Aquitaine au XIIIe s.*, p. 31.

Aucune mention non plus du Saint-Siège. Mais la fondatrice regretta bientôt cette imprudence. Se croyant lésé dans ses droits curiaux, le recteur de la paroisse de Boisset s'opposa en effet, sinon à la fondation, du moins à la célébration des offices divins dans l'oratoire du monastère et force fut, alors, de recourir à l'autorité pontificale. Par la bulle « *Illis qui animarum* » du 9 mars 1325 (27), Jean XXII chargea l'évêque de Saint-Flour, Raymond de Monstuejol, d'apaiser le conflit et, les droits de l'église paroissiale demeurant saufs, de confirmer la fondation, d'autoriser la construction d'une église avec autel et cloche et l'établissement d'un cimetière conventuel, pour les moniales et les familiers du monastère.

Celui-ci ne fut jamais prospère. En 1448, Bernard d'Armagnac, successeur d'Izabelle en la vicomté de Carlat, signalait à Nicolas V que la construction de la maison conventuelle n'avait jamais été achevée, faute de ressources, et que le séjour des Clarisses à Boisset était d'autant plus précaire, qu'elles étaient, « en cette habitation quasi-champêtre, exposées, sans défense, à toutes les entreprises d'agresseurs sans aveux » (28). La bulle de transfert qu'il obtint ne fut malheureusement pas exécutée et il fallut des scandales répétés, pour que l'évêque de Saint-Flour, Charles de Noailles, dûment autorisé par Urbain VIII et Louis XIII, réalise, en 1625, une mesure devenue urgente (29).

5° Les Cassés

Le monastère des Cassés (30) tient une place à part dans l'histoire de nos fondations. Il ne s'agit pas, en effet, d'une création nouvelle, mais bien du passage sous la Règle des Clarisses Urbanistes d'un monastère bénédictin préexistant. Nous nous attarderons quelque peu sur cette translation, car, outre qu'elle est la seule que nous fournisse le Sud-Ouest de la France, elle montre que la procédure canonique, suivie en l'occurrence, était assez semblable à celle qui est de règle aujourd'hui (31).

(27) *Annales Minorum*, t. 7 (1932), t. 7, p. 431.

(28) Bulle « *Humilibus et honestis* » du 23 oct. 1448. *Bullarium franciscanum*, nova series, T. 1, n. 1249.

(29) Abbé DELMAS, *ouvrage cité*, p. 35.

(30) Commune de l'Aude, canton de Castelnaudary.

(31) Arnaud Duèze était neveu de Jean XXII; Marguerite, sa femme, était fille de Bernard Jourdain IV, comte de l'Isle Jourdain.

Le monastère des Cassés avait été fondé, en 1334, par les vicomtes de Caraman, Arnaud Duèze, neveu de Jean XXII, et Marguerite de l'Isle, sa femme. La charte de fondation ne nous est point parvenue, mais la bulle « *Summa prudentia* », adressée, le 3 décembre 1333, aux fondateurs et la bulle « *Nuper pro parte* » envoyée, le même jour, à Guillaume de Laudun, archevêque de Toulouse (32), vont nous permettre de suppléer à cette perte.

Le monastère s'élevait aux Cassés, un humble castrum isolé dans la campagne du Lauragais. Il était destiné à abriter trente-cinq moniales, de l'Ordre de saint Benoît, régies par une abbesse, prise dans la communauté et librement élue, exemptes de la juridiction de l'Ordinaire de Saint-Papoul et immédiatement soumises au Saint-Siège. L'assistance spirituelle leur était assurée par trois chapelains séculiers et la vie matérielle, par un revenu annuel de 400 livres tournois petites, amorties par le Roi (33). La dotation était généreuse, mais elle était à percevoir annuellement en rentes, cens et albergues de froment, de vin, de bois de chauffage ou de deniers, sur dix-huit consulats différents de la vicomté (34), ce qui ne pouvait être qu'une source d'ennuis pour le monastère.

En échange de leur libéralité, les vicomtes de Caraman avaient reçu le droit de patronat sur le monastère; patronat que, sous peine d'excommunication, toute abbesse élue devait reconnaître par serment, avant sa confirmation et sa bénédiction, et toute novice, dans les trois jours qui précédaient sa profession (35). Ce patronat comportait, outre le droit à des messes, prières et suffrages déterminés, celui de présenter toutes les postulantes à la vêture, avec obligation faite à l'abbesse de les recevoir, à moins qu'elles ne fussent inaptes

(32) Ces deux bulles aux *Archives du Vatican*, Reg. Vat., t. 106, ff, 141 et, suiv.

(33) Soixante en avril 1333, cent en décembre de la même année, quarante en 1340. Cf. *Archives Nationales*, JJ 66, f. 513, n. 1205, f. 533, n. 1248; JJ 73, f. 121, n. 144.

(34) C'était, outre Revel dont les consuls assuraient à eux seuls 150 livres de rente : Auriac, Avignonet, Beauville, Cambiac, Dreuilh, Falgairac, Le Faget, Montégut, Montmaur, Mourvilles, Saint-Félix, Saint-Julia, Saint-Paulet, Soupex, Toutens et Le Vaux.

(35) *Constitutions du monastère*, art. 11 et 15.

à la vie religieuse, celui de présenter les trois chapelains du monastère, l'interdiction enfin de transférer ailleurs le monastère, sans l'aveu du patron.

Le monastère existait déjà depuis dix ans lorsque Marguerite de l'Isle voulut en fonder un second, mais de Clarisses cette fois, à l'exemple de sa grand'mère maternelle (36). Elle en obtint licence de Clément VI, mais les ressources nécessaires ayant fait défaut, elle préféra porter la dotation des Cassés, de 400 à 580 livres et l'effectif de la communauté de 35 à 50 moniales et, ceci fait, solliciter du Saint-Siège la substitution de la Règle des Clarisses à celle des Bénédictines.

Que pensait la communauté de ce projet ? Sans doute, la plupart des moniales avaient-elles joint leurs suppliques, « *patentes litteras* », à celle de la vicomtesse, mais l'abbesse et deux de ses filles s'opposaient au changement. Que valait, dans ce cas, le consentement des autres ? Clément VI, redoutant, visiblement, le manque de liberté des religieuses, se déclara trop mal informé pour rendre une décision et, par la bulle « *Circumspecta Sedis apostolicœ* », du 26 avril 1345, il chargea Guillaume de Cardaillac, évêque de Montauban, de procéder, en personne, à une enquête (37).

A cet effet, le prélat devait se rendre aux Cassés, s'y assurer, auprès de tous les intéressés, de l'état actuel du monastère et de la communauté, interroger, « séparément et sous la foi du serment », chaque moniale, sur la liberté de son option et les avantages ou les inconvénients qu'elle voyait au changement envisagé, bref, prendre toutes les informations utiles, étant bien entendu qu'un tel changement ne pouvait être envisagé « sans grande et mûre délibération ni sans une utilité évidente pour le monastère ».

L'enquête dut être favorable au projet et le commissaire apostolique enregistrer au moins les deux tiers des suffrages de la communauté, comme l'avait exigé le Pape. Toujours est-il que, le 9 août 1345, l'évêque de Montauban procéda à l'exécution de la bulle de Clément VI (38). Les moniales ayant été « absoutes de l'observance de la Règle de saint Benoît », prirent l'habit de bure et la cordelière des Clarisses d'Aqui-

(36) Cf. plus loin, p. 19.
(37) *Annales Minorum*, t. 7 (1932), p. 660, n. 82.
(38) Préambule aux *Constitutions du monastère*.

taine et firent profession de la Règle d'Urbain IV, sous la réserve cependant des adoucissements prévus par les constitutions particulières du monastère. Voici la formule de cette profession :

« *Hieu, Sor ...prometi a Dieu e a Madona santha, tostemps Verges, e a mossenhor santh Frances, e a madona santha Clara, e a totoz les Sans e las santhas de paradis, gardar perpetual obedensia segon la regla e la forma del vivre per la santha Sede apostolical a nostre ordre donada, juxta las dispensasios, moderacios e constitucios a nostre monestie sobre aysso fachas e autregadas per la vertut de la auctoritat apostolical, viven, testemps de ma vida, sens propi e en castetat, e may demorar tostemps dins la clausura deldig monestiè, exceptat els cas en la nostra regla o per la auctoritat apostolical ordenats* » (39).

Devenues membres du second Ordre franciscain, les moniales des Cassés, reçurent communication de « tous les privilèges, immunités, exemptions, libertés et indulgences » dont jouissaient les Clarisses et passèrent sous la juridiction des ministres des Frères Mineurs. Quant aux trois chapelains séculiers, ils reçurent divers bénéfices et furent remplacés par six Frères Mineurs nommés par le Provincial d'Aquitaine.

Clément VI qui avait donné plein pouvoir à son commissaire de décider de la translation n'intervint pas pour la confirmer. Il fut cependant amené à l'enregistrer et voici à quelle occasion. La fondation bénédictine avait été prise par Jean XXII « *in jus et proprietatem beati Petri et apostolicæ sedis* », et, de ce fait, le monastère et sa communauté, l'église et les oratoires conventuels, les édifices et tous les lieux, les biens et le personnel de service avaient été absolument exempts de toute autre juridiction, nommément de celle de l'Ordinaire du lieu. En 1345, l'évêque de Saint-Papoul, estimant que l'exemption concédée aux Bénédictines avait été « fort dommageable » à son église et à lui-même, invoqua auprès du Pape le changement survenu au monastère et demanda l'abrogation du privilège. Clément VI acquiesça à la supplique par la bulle « *Sedis apostolicæ* » du 4 mars 1346 (40) :

« *Auctoritate præsentium, disait le Pape, ordinamus et volumus quod prædictum monasterium sanctæ Mariæ Angelorum omnibus privilegiis,*

(39) *Constitutions,* art. 12.
(40) *Bullarium franciscanum,* t. 6, n° 351.

immunitatibus libertatibus et aliis indulgentiis eidem ordini sanctæ Claræ concessis in posterum sit contentum... cætera vero privilegia, immunitates, exemptiones, libertates et indulgentias eidem monasterio sanctæ Mariæ Angelorum, sub nomine et intuitu ordinis sancti Benedicti a Sede præfata concessa cassamus et annulamus et nullius existere volumus roboris vel momenti ».

La mesure était normale. L'évêque essaya-t-il d'en profiter pour reprendre l'exercice de sa pleine juridiction sur le monastère ? C'est possible. Les Clarisses, en tous cas, réagirent et, pour se mettre à l'abri des entreprises de l'Ordinaire, sollicitèrent du Saint-Siège l'innovation de la bulle « *In sinu Sedis apostolicæ* » par laquelle Boniface VIII avait, le 5 avril 1298, rappelé que les Clarisses jouissaient du privilège de l'exemption et se trouvaient soumises à l'autorité, protection, correction du Pape, en la personne du cardinal protecteur de l'Ordre des Frères Mineurs (41).

Quatre autres bulles appartiennent encore à la période de la fondation franciscaine. Les deux premières, datées du 26 juin 1346, confirment à Marguerite de l'Isle le privilège d'entrer dans le monastère accompagnée de six honnêtes femmes et celui d'avoir habituellement avec elles, au château de Saint-Félix de Lauragais, deux Clarisses de la communauté (42). Les deux autres, « *Etsi ex injuncto* » du 31 mai 1350, « *Exposcit vestræ devotionis* » du 24 juillet 1352, nous révèlent l'appauvrissement des revenus du monastère provoqué par les calamités du temps. D'un commun accord, la fondatrice et la communauté sollicitèrent, en compensation et obtinrent l'union au monastère de la cure des Cassés qui dépendait de l'Ordinaire du lieu et de celle de Bélestat qui était à la présentation du prévôt du chapitre Saint-Etienne de Toulouse (43).

Mais il est un autre document sur lequel nous devons revenir car il est le seul connu pour tous les monastères de Clarisses du Sud-Ouest, au XIIIme et XIVme siècles. Nous vou-

(41) Bulle « *Tenorem quorumdam* » du 18 mars 1348. *Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 451.

(42) Bulles « *Exigit tuæ nobilitatis* » et « *Cum sicut* ». *Ibidem*, t. 6, n. 372.

(43) *Ibidem*, t. 6, nn. 542 et 624.

lons parler des constitutions particulières de la communauté des Cassés (44). En voici brièvement l'origine.

Dans la supplique qu'en 1333, les vicomtes de Caraman avaient adressée à Jean XXII pour obtenir licence de fonder le monastère, ils lui avaient signalé la diversité des observances chez les Bénédictines, la difficulté de faire un choix et l'opportunité d'une décision pontificale à ce sujet. Cette décision, le Pape l'avait remise au commissaire chargé, par la bulle « *Nuper pro parte* » du 3 décembre 1333, d'ériger le monastère et d'y surveiller l'organisation de la vie régulière :

« ...*Cum autem, sicut dictorum vice comitis et vice comitissæ petitio nobis nuper exhibita continebat quod abbatisse et moniales, in monasteriis diversis degentes sub habitu et regula memorati* (*S. Benedicti*) *observantias et modos diversos vivendi, nonullis capitulis seu articulis eidem regule additis et detractis habere noscantur, Nos, volentes dictis abbatisse et monialibus ipsius monasterii per eosdem vice comitem et vice comitissam, ut præfertur, fundandi quod pro tempore fuerint super hoc de salubri ordinatione per apostolice sedis munificentiam utiliter provideri... Fraternitati tue, de qua gerimus fiduciam in domino specialem, ordinandi, statuendi et moderandi observantias et modum vivendi, juxta quos abbatissa et moniales prædicti ipsius monasterii fundandi possint dignum Deo impendere famulatum, additis et detractis per te eidem regulæ illis quod secundum Deum et convenientiam religionis videris expedire, contradictores etc... non obstantibus etc...* ».

Ainsi l'archevêque de Toulouse avait-il été amené à préciser les observances de la communauté dans des constitutions particulières. Lorsque l'évêque de Montauban reçut, à son tour, mandat pontifical de substituer la Règle de sainte Claire à celle de saint Benoît, la bulle du 25 avril 1345 lui précisa que les statuts donnés par l'archevêque de Toulouse resteraient en vigueur, à moins qu'il n'apparaisse expédient d'en rédiger de nouveaux, les privilèges des patrons du monastère demeurant saufs, comme aussi les droits des ministres des Frères Mineurs sur la communauté :

« ...*Et quod beatæ Mariæ Angelorum monasterium ac abbatissa et sorores præfatæ non sint subjectæ generali seu provinciali ministris ordinis Fratrum Minorum nisi et in quantum ipsis ministris sorores et monasteria ejusdem ordinis sanctæ Claræ dictæ provinciæ Aquitaniæ sunt subjectæ... et quod in aliis omnia statuta dicti monasterii per eumdem archiepiscopum* (*Tolosanen.*) *auctoritate prædicta facta et etiam ordinata in suo esse servantur si hoc expediens videtur, alioquin de statu ipsius monasterii et aliarum personarum ejusdem, auctoritate nostra, prout expediens erit ordinetur salubriter, salvis privilegiis, ordinationibus et statutis factis in favorem patronorum præsentium et futurorum in quibus nihil immutari debet...* »

Guillaume de Cardaillac se contenta de modifier dans le texte rédigé par son prédécesseur ce qui lui parut moins conforme à la Règle des Clarisses Urbanistes, le promulgua de nouveau, le 7 mars 1346, interdisant, sous peine d'excommunication, aux ministres et visiteurs de l'Ordre des Frères Mineurs de le modifier en quoi que ce soit et se réserva, enfin, la faculté de l'interpréter à l'avenir, de le corriger ou, si cela devenait nécessaire, de le remplacer.

Tombé, à partir de la fin du XIVᵐᵉ siècle, dans un lamentable relâchement — c'est le moins qu'on puisse dire — le monastère fut réformé, au XVIIᵐᵉ, et subsista, jusqu'à la Révolution, dans sa régularité renouvelée.

6° Figeac

Un legs porté, en faveur des Minorettes de Figeac (45), par le testament d'Arnald Lafon indique qu'un monastère de Clarisses existait dans cette ville, en 1335. Ce monastère dut disparaître très vite; propablement à l'occasion des calamités de l'époque. Il n'a pas, en tous cas, laissé d'autre trace que celle que nous venons de mentionner et les actes de fondation d'un second monastère d'Urbanistes, en 1625, n'y font aucune allusion (46).

7° Gourdon

Ce monastère s'élevait, hors des murs de la ville de Gourdon (47), non loin de l'hôpital et de l'église Saint-Siméon, sur le terroir dit « *Del Peyrat de Maron* », toponyme sous lequel il est mentionné, dans le bullaire franciscain. Il fut pillé, en 1562, par les bandes du sieur de Duras et ses titres, notamment la charte de fondation, disparurent.

(44) *Archives de l'Aude*, H, 423. Elles ont été publiées, malheureusement avec des fautes de lecture, par M. MOUYNES, dans *Mémoires de la Société des sciences et des arts de Carcassonne*.

(45) Chef-lieu d'arrondissement du Lot.

(46) Cf. *Archives de l'Hôpital de Figeac*, B, 2, n. 8. — J.-B. CHAMPEVAL, *Figeac et ses institutions religieuses*, Cahors, s. d., p. 131. — P. AGATHANGE DE PARIS, O.F.M. Cap., *Les Clarisses de Figeac*, Mss. inédit.

(47) Chef-lieu d'arrondissement du Lot.

Il doit son origine à Fayts de Thémines, fille de Gisbert II, de ce nom, et veuve de Fortanier III de Gourdon (48). Non contente de le bâtir et de le doter de ses propres deniers, « *de bonis propriis* », vers 1302, elle voulut y revêtir la bure franciscaine, ainsi que nous l'apprend la bulle « *Justis petentium* » du 23 mai 1314, qui la qualifie en effet de « *soror Fayts de Gordonio, monialis monasterii* » (49).

Dans cette bulle, qui semble être la première intéressant notre fondation, Jean XXII prend le monastère, la communauté et tous ses biens sous la protection du Saint-Siège : « *sub beati Petri et nostra protectione suscipimus et præsentis scripti patrocinio communimus* ». Il le rend, en outre, participant de tous les privilèges, immunités, indulgences et grâces concédés, du 4 septembre 1256, au 4 juillet 1296, au monastère d'Avignon (50) et de tous ceux dont jouissaient alors les Frères Mineurs et qui étaient communicables à un monastère de Clarisses.

A ce premier document pontifical, ajoutons la bulle « *Sub religionis habitu* » du 28 mai 1317 qui constitue les évêques d'Agen, Périgueux et Limoges, conservateurs des droits et privilèges du monastère (51) ; la bulle « *Pia desideria* » du même 28 mai 1317, qui prie l'évêque de Périgueux, le siège de Cahors étant vacant, d'aller bénir le cimetière conventuel (52). Ce monastère devait subsister jusqu'en 1792 (53).

8° Granayrac

Cette fondation fut décidée par le célèbre sénéchal de Toulouse, Eustache de Beaumarchais. Comme nous en informe, en effet, la bulle « *In iis quæ* » du 20 juin 1326 (54), ce

(48) Cf. E. ALBE, *Les Institutions religieuses de Gourdon, des origines à la Révolution, Gourdon* 1926, pp. 109 et 111. — R. BULIT, *Histoire de Gourdon, du XIVe siècle à la Révolution*, Toulouse 1923, p. 184.

(49) *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 273.

(50) *Ibidem*, t. 2, pp. 108, 157, 158, 167, 193, 254; t. 4, pp. 151 et 401.

(51) *Ibidem*, t. 5, n. 271. Cette bulle fut innovée le 10 août 1322. — *Ibidem*, n. 475.

(52) *Ibidem*, t. 5, n. 272.

(53) AGATHANGE DE PARIS, O.F.M. Cap., *Les Clarisses de Gourdon*, Mss. inédit.

(54) *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 617.

personnage, qualifié dans le document de « Seigneur de Calvinet, au diocèse de Saint-Flour » (55), avait, par testament, consacré 500 livres tournois petites à la construction d'un monastère, sur sa terre de Granayrac (56) et un revenu annuel de 100 livres de la même monnaie, à l'entretien de douze « Minoresses de l'Ordre de sainte Claire ». Le document a d'ailleurs disparu et aucun document ne nous a permis de connaître les autres détails de la fondation.

Eustache de Beaumarchais mort, ses exécuteurs testamentaires semblent avoir mis peu d'empressement à accomplir ses pieuses volontés. Finalement, ce fut Pierre de Via, neveu de Jean XXII, qui sollicita, de celui-ci, l'autorisation de réaliser la fondation (57).

Jean XXII ayant acquiescé : « *tibi auctoritate præsentium liberam concedimus facultatem* », le monastère fut construit, mais, par volonté pontificale, demeura sous le droit de patronat de Pierre de Via et de ses successeurs : « *jure tamen patronatus in eo tibi et heredibus tuis in perpetuum reservato !* »

Aucune autre bulle ne vint compléter celle-ci qui ne mentionne ni la communauté d'origine de l'essaim fondateur, ni les supérieurs réguliers du monastère, ni les droits, privilèges et exemptions de celui-ci.

L'isolement de cette maison ne devait en favoriser ni la sécurité, ni la régularité. Le relâchement était tel, en 1676, que l'évêque de Rodez, Gabriel de Voyer de Paulmy, s'appuyant sur l'ordonnance royale de 1609 qui prévoyait l'installation en ville close des « communautés champêtres », ordonna le transfert de la nôtre à Villefranche-de-Rouergue. Celui-ci eut lieu le 18 juin 1677 (58).

9° Lavaur

Dans son testament du 19 septembre 1383, Aymeric de Roquefort avait consacré tous ses biens à l'établissement,

(55) Calvinet : commune du Cantal, canton de Montsalvy.

(56) Actuellement, lieudit de la paroisse de Claunhac, commune de Salles-Courbatier, canton de Villefranche-de-Rouergue, Aveyron.

(57) Il agit en qualité de « *Dominus Calvineti... ad quem dictus locus de Granayraco, cum alia terra quam dictus Eustachius in illis partibus dum viveret obtinebat, noscitur pertinere..* » Bulle citée du 20 juin 1326.

(58) *Archives de l'Aveyron*, G, 454.

(59) Commune de l'Aude, canton de Castelnaudary.

dans son château de La Pomarède (59), d'un monastère de Clarisses, dont sa propre sœur, Marguerite de Roquefort, professe de la communauté des Cassés (60), devait être la première abbesse. Très richement doté d'un revenu de deux mille livres, « *duo millia librarum auri perpetui redditus* », ce monastère devait abriter d'abord vingt puis, à la mort d'Aude de Beaupuy, mère du fondateur, cent moniales !

Mais le testament ne put recevoir exécution. Pour avoir, en 1380-81, pris le parti du comte de Foix contre le duc de Berry et entraîné la ville et la sénéchaussée de Toulouse dans sa révolte contre le gouverneur de Languedoc, Aymeric de Roquefort avait été, en effet, accusé du crime de lèse-majesté. Sa mort ayant précédé, de quelques mois, les lettres de rémission du 8 mars 1384, le duc de Berry avait fait saisir l'héritage et l'avait fait attribuer, par le Roi, à son propre écuyer, Maurinet de Casel, seigneur d'Allègre (61).

Un long procès suivit entre Maurinet de Casel et les exécuteurs testamentaires d'Aymeric de Roquefort. Finalement, les Clarisses des Cassés et, notamment, Marguerite de Roquefort, représentées par le procureur des âmes et œuvres pies de Toulouse, renoncèrent au château de La Pomarède et acceptèrent un compromis, d'ailleurs fort décevant pour elles. La confirmation apostolique de cet acte, sollicitée de Benoît XIII, fut confiée par celui-ci, d'abord à l'archevêque de Toulouse, Pierre de Saint-Martial, puis, à sa mort, au chancelier de cette même église (62).

Entre temps, Aude de Beaupuy était morte, mais non sans avoir repris à son compte les intentions de son fils et ordonné, dans son testament, l'établissement du monastère projeté et dont la première abbesse devait toujours être Marguerite de Roquefort. Celle-ci et les exécuteurs des dernières volontés de sa mère demandèrent donc à Benoît XIII l'autorisation de réaliser enfin la fondation. Se déclarant insuffisamment informé, le Pape s'en remit à l'évêque de Lavaur, Pierre de Vissac et, par la bulle « *Piis fidelium* » du 10 août 1398 (63), lui manda d'accéder à la demande, si les

(60) Nous l'y trouvons dès l'année 1362. Sur ce monastère, cf. plus haut, p. 8.

(61) Chef-lieu de canton de la Haute-Loire.

(62) *Bullarium franciscanum*, t. 7, n. 982. C'est dans cette bulle que nous trouvons narrées les péripéties de notre fondation.

(63) *Bullarium franciscanum*, t. 7, n. 929.

biens légués par Aude de Beaupuy et les aumônes promises par les amis de Marguerite de Roquefort permettaient l'achat d'un emplacement convenable à Lavaur, la construction du monastère et la dotation d'une communauté, non plus de cent, mais de treize Clarisses, abbesse comprise.

Placée sous le vocable de la Très Sainte Vierge, « *Beata Maria de Complemento* », rendue participante des « privilèges, indulgences et exemptions » dont jouissaient les Clarisses des Cassés, notre fondation fut éphémère. Si éphémère même — le monastère avait très probablement disparu avant les années 1434-35 — qu'il nous semble utile d'avancer les quelques preuves que nous avons de son existence.

Il s'agit d'abord de deux actes du 25 août 1405 par lesquels la communauté constitue ses procureurs, syndics et économes. Ensuite, d'un legs d'Alpays de Villeneuve à sa sœur Aladaxie, « minorette de Lavaur ». Enfin du vocable conservé, au cours des siècles, à l'emplacement du monastère disparu : « *carrieyra de la Mongas* » ; actuellement, « rue des Mounasses » (64).

Notons que les Clarisses Urbanistes, revenues à Lavaur en 1642, traversèrent, sans trop de mal, la Révolution et s'y trouvent encore de nos jours (65).

10° Lectoure

Nous ignorons tout des origines du monastère de Lectoure (66) car l'invasion protestante de 1562 a fait disparaître les titres primitifs du monastère et l'acte de restauration de celui-ci, en 1627, ne mentionne même pas la date de sa fondation au XIVme siècle (67). Nous savons simplement que ce monastère s'élevait, hors des murs de la ville, aux abords de la porte Saint-Gervais et qu'il était entièrement construit, église comprise, en 1324.

Le 1er septembre de cette année, en effet, nos Clarisses n'obtinrent pas moins de onze bulles de privilèges de la

(64) *Archives du Tarn*, Fonds notarial Lafage-Combefort, registre de J. de Angulis, f. 137. — *Archives de feu E. Crayol, notaire de Lavaur.*

(65) Sur ce second monastère, cf. P. AGATHANGE DE PARIS, O.F.M. Cap., *Les Clarisses de Lavaur*, mss. inédit.

(66) Chef-lieu d'arrondissement du Gers.

(67) *Archives de la Haute-Garonne*, 209, H, 9.

libéralité de Jean XXII (68). Parmi celles-ci, citons la bulle « *Devotionis vestrœ* » qui leur concède tous les privilèges des Frères Mineurs communicables à des moniales; la bulle « *Inter opera pietatis* » qui désigne les archevêques de Toulouse, Auch et Bordeaux, comme conservateurs de leurs droits et privilèges; la bulle « *Quoniam ut ait* » qui les recommande à la charité des fidèles. La date de fondation est donc à reculer de quelques années, d'autant plus, qu'en 1326, la communauté s'avère déjà si nombreuse, qu'elle envisage d'essaimer à Auch (69).

11° Lévignac

La prise de possession du monastère des Clarisses Urbanistes de Lévignac-sur-Save eut lieu le 24 février 1335. Il doit son origine à Titburge, fille de Jourdain IV, comte de l'Isle-Jourdain; femme, en premières noces, de Gauthier du Fossat, seigneur de Barousse, en secondes, de Bernard, comte d'Astrarac; seigneuresse, par héritage de son frère Bertrand de l'Isle, de Lévignac, Saint-Etienne et Pibrac (70).

Avant d'entreprendre la fondation du monastère, Titburge en avait obtenu l'autorisation par la bulle « *Summa prudentia* » du 2 janvier 1332, à la seule condition que la dot assignée au futur monastère soit, au jugement de l'archevêque de Toulouse, proportionnée au nombre des moniales et aux charges diverses de la communauté (71). La bulle ayant reçu exécution, Titburge s'adressa aux « Sœurs Mineures du couvent de Toulouse » et à leur supérieur, le ministre provincial des Frères Mineurs. Le monastère de Toulouse était alors en pleine prospérité (72) et pouvait accepter d'essaimer et de prendre en charge la nouvelle fondation; c'est donc en toute sécurité que la comtesse d'Astarac put, par testament du 8 juin 1334 (73), consacrer son propre château de Lévi-

(68) *Bullarium franciscanum*, t. 5, nn. 550-552.

(69) Cf. plus haut, p. 3. A notre connaissance, l'histoire des Clarisses de Lectoure n'a pas été écrite. On trouvera l'indication de quelques documents les concernant dans P. DRUILHET, *Archives de la ville de Lectoure*, Auch 1885. (Extrait de *La Revue de Gascogne*).

(70) Chef-lieu de canton et commune de la Haute-Garonne.

(71) *Archives vaticanes*, Reg. Vat., t. 103, ff. 483 et 1324.

(72) Il comptait plus de 80 moniales, en 1330 !

(73) *Archives de la Haute-Garonne*, 210, H, 2.

gnac à l'établissement d'une communauté de sainte Claire et s'engager à y faire bâtir un monastère, « *propriis sumptibus et expensis* ». Elle le dota d'ailleurs royalement de « tous les biens, droits, oblies, censives, deniers, actions, propriétés, possessions » lui appartenant, soit à Lévignac, Pibrac et Saint-Etienne, soit en huit autres places situées en Albigeois, ce qui fit de ce monastère l'un des plus riches de la région.

Titburge de l'Isle mourut, au matin du 24 février 1335. Aussitôt avertie, l'abbesse de Toulouse, Aurimonde Laurent, réveilla les quatre moniales qu'elle destinait à la fondation et qu'elle avait choisies, selon les indications de la fondatrice, « d'âge mûr » et parmi « les meilleures de la communauté » et les envoya, sur-le-champ, ériger le nouveau monastère. C'étaient, sous la conduite de Bruniscende de Roaix, Félicie de Mérin, Jeanne du Falgar et Gaudrix Sénherie.

A l'heure de prime, les Clarisses étaient rendues à Lévignac et y prenaient possession, ce jour-là et les deux suivants, du château seigneurial, « *aula cum turre* », et des biens légués, à Lévignac, Pibrac et Saint-Etienne, en attendant de s'assurer, dans les premiers jours de mars, des droits situés en Albigeois. Cette hâte aurait de quoi surprendre, mais elle était nécessaire. Il importait en effet de prévenir la mainmise du comte de l'Isle-Jourdain sur l'héritage de sa tante. Titburge avait redouté cette usurpation. Pour l'écarter, elle avait cédé à Bernard Jourdain ou, à défaut, à l'un de ses fils, la juridiction haute et basse et le « *mixtum et merum imperium* » sur Lévignac et Saint-Etienne — ces mêmes droits appartenant, pour Pibrac, au Roi de France, — à condition qu'ils approuvent et ratifient son testament. Bernard Jourdain refusa et tenta même l'usurpation pendant que ses deux fils, Bernard et Gaston, amusaient les exécuteurs testamentaires en négociant une hypothétique acceptation. Mais, prudentes, la fondatrice et les Clarisses avaient heureusement obtenu, de Philippe de Bel, en faveur du monastère de Toulouse et de sa filiale, les lettres de sauvegarde de février et septembre 1333. Aussi le comte de l'Isle se heurta-t-il aux panonceaux fleurdelysés qui, depuis le 10 mars 1335, étaient apposés sur le château de Lévignac et tous les biens légués. Son attentat fut dénoncé au Roi qui renouvela, le 31 décembre 1336, ses lettres de sauvegarde, et procédure fut introduite devant la justice criminelle du sénéchal de Toulouse. Après deux ans de chicanes, le comte

de l'Isle préféra se désister et solliciter des lettres de rémission qui lui furent accordées le 16 septembre 1337 (74).

Mais revenons à la fondation. Dans son testament, Titburge de l'Isle avait prévu une communauté de vingt-cinq moniales, plus l'abbesse, avec faculté d'augmenter ce nombre, si les ressources le permettaient. A la réserve d'Hispanie de l'Isle, sa sœur naturelle, d'Ermescende de Saint-Denis, sa fille d'honneur, de Titburge de Montaut et de Titburge de Lastours, ses filleules et de huit autres filles de la noblesse auxquelles la fondatrice réservait une place au monastère, toutes les postulantes étaient à la libre réception des supérieures. Elles devaient être admises sans dot, « *libere et gratis* » et sans aucune tractation simoniaque, « *nullo tractatu simoniaco præcedente, vel subsequente, nec aliqua pecunia seu dono recepto, dato, nec promisso* ».

La communauté était placée sous l'autorité du ministre provincial des Frères Mineurs : « *sub ministri ordinis fratrum Minorum provinciæ Aquitaniæ qui nunc est vel tempore fuerit regimine, ordinatione, protectione, correctione omnimodo tam in capite quam in membris* ». Le supérieur devait les visiter, une fois par an ou plus souvent s'il le jugeait bon, et leur donner les statuts nécessaires pour assurer une parfaite régularité : « *statuta et ordinationes facere per quem* (sic) *melius et salubrius vigeat decentia regulæ ordinis ac devotio regularis* ».

Auprès du monastère, mais dans une maison séparée, bâtie, elle aussi, aux frais de la fondatrice, « *bona domus et apta, in loco idoneo, congruenti et eminenti* », quatre Frères Mineurs, désignés par le Ministre provincial ou le gardien de Toulouse, devaient être à demeure, pour assurer le service spirituel du monastère : « *qui prædictis sororibus in spiritualibus servient et ministrent sacramenta ecclesiastica* ». Les quatre premiers Frères désignés furent Pons de Néguadel, Pierre de Montossin, Guillaume Malet et Guillaume de Jean.

Nous n'avons trouvé que dans la charte de Titburge de l'Isle des détails aussi précis sur la juridiction et le rôle des Frères Mineurs. Il y aurait là de quoi surprendre, si la fondatrice ne nous avait avertis, dans son testament, que ses conseillers furent, en l'occurrence, le propre ministre provin-

(74) Sur cette prise de possession et les chicanes qui l'entravèrent, cf. *ibidem*, 50.

cial d'Aquitaine et le gardien de Toulouse : « *Elegit, fecit et statuit hujus sui testamenti ultimi et dispositionis consiliarios suos, videlicet dominos ministrum generalem* (sic) *provinciæ Aquitaniæ et guardianum Fratrum Minorum conventus Tolosæ* ». Ce fait nous permet de conclure que ces dispositions précises n'étaient autres que celles qui étaient imposées par les Supérieurs de l'Ordre à toute fondation.

Dernière remarque et qui ne manque pas non plus d'intérêt. Le testament ne réserve à la fondatrice, ni à ses héritiers ou successeurs, aucun droit de patronat, n'exige même aucun suffrage particulier. Titburge de l'Isle demande simplement que sa dépouille mortelle, revêtue de la bure franciscaine, « *ut donatam et sororem et in habitu earumdem ordinis* », repose dans le chœur des moniales. Cette ultime disposition témoignerait plus éloquemment de la dévotion franciscaine de la fondatrice si elle n'avait prévu, en même temps, un tombeau digne d'elle : « *sepultura ita bona et pulchra sicut fieri poterit, juxta conditionem personæ ejusdem dominæ* » ; n'avait même commandé celui-ci, à l'avance, et pour la somme de 300 livres tournois petites, à des ouvriers de Limoux, experts dans l'art funéraire (75). Mais ne soyons pas trop sévères et mentionnons, pour finir, la piété qui porta la fondatrice à ordonner la construction, dans la sacristie du monastère, d'un autel dédié à sainte Catherine et à demander qu'une lampe brûle, jour et nuit, devant l'image de la Sainte.

Après avoir connu, de la fin du XIVᵐᵉ siècle au début du XVIIᵐᵉ, la décadence commune à tant d'autres monastères, Lévignac fut réformé avec les Frères Mineurs et ne disparut qu'en 1775, par suppression ordonnée par Louis XV et, pour une part, à la suite des intrigues de la trop fameuse comtesse du Barry (76).

12° Nérac

Le sac du monastère de Nérac (77) perpétré en 1560 par les hommes de Jeanne d'Albret, reine de Navarre, a fait

(75) Clause du testament cité.

(76) Cf. P. AGATHANGE DE PARIS, O.F.M. Cap, *Les Clarisses de Lévignac*, Mss. inédit.

(77) Chef-lieu d'arrondissement du Lot-et-Garonne.

disparaître les titres. Essayons cependant de marquer les étapes de cette fondation.

Le premier document qui la concerne est un acte du 18 février 1357 « où l'on voit, écrit Isaac de Pérès, Bernard, sire d'Albret, doter, de concert avec sa femme Mathe d'Armagnac (78), le couvent de Sainte-Claire de Nérac d'une rente de 500 livres et ce en considération de Marguerite et Cise d'Albret (leurs filles) religieuses en cette maison » (79).

A nous en tenir à ce texte, le monastère existait déjà en février 1357. Mais il y a lieu d'en douter. En effet, s'il n'y a rien à glaner à ce sujet dans la bulle « *Provenit* » du 17 décembre 1357, concédée aux deux filles d'Albret et qui n'est qu'une bulle d'indulgence (80), nous savons que l'autorisation de fonder le monastère ne fut concédée par l'Ordinaire de Condom qu'en 1358 (81). Un autre texte vient d'ailleurs corroborer cette date : la bulle « *Piis fidelium votis* » du 18 octobre de la même année (82).

Devenue veuve, Mathe d'Armagnac entendait bien poursuivre le projet cher à son mari. Mais ayant été informée, sans doute, que la démarche auprès de l'Ordinaire était un faux pas et risquait de compromettre, par la suite, l'exemp-

(78) Il s'agit de Bernard-Ezi II, sire d'Albret et de sa femme Marthe, fille de Bernard VI, comte d'Armagnac.

(79) Note citée par R. MARBOUTIN, *Notes sur le couvent des Clarisses de Nérac*. Dans *Revue de l'Agenais*, t. 63 (1936), p. 214.

(80) *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 709. A la même date, bénéficièrent de la même indulgence plénière, à gagner à l'article de la mort, tous les autres enfants de Bernard-Ezi et de Mathe : Arnaud, futur sire d'Albret, Bérard, Gérard, Rose et Jeanne, celle-ci comtesse de l'Isle Jourdain. — *Ibidem*, p. 299, n. 6.

(81) « Comme l'évêque de Condom donne licence à sire Bernadetz, sire d'Albret, de fonder et faire édifier le couvent des Sœurs Minorettes de Nérac, de l'an mil troys cens cinquante huit ». Abbé DUBOIS, *Inventaire des titres de la Maison d'Albret*. Cité par R. MARBOUTIN, p. 214.

(82) *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 756. A vrai dire, le lieu prévu pour la fondation, dans la bulle « *Piis fidelium votis* » est, non pas Nérac (Neracum) mais Moirax (Moyracum). Mais nous n'hésitons pas à voir là une erreur de transcription et tel est bien également le sentiment de H. LEMAITRE, *Géographie historique des établissements de l'Ordre de saint François en Aquitaine*. Dans *Revue d'Histoire franciscaine*, t. 3 (1926), p. 511.

tion des Clarisses de la juridiction épiscopale, elle recourut au Saint-Siège. Ayant exposé à Innocent VI son intention de « fonder, construire et doter de ses propres biens un monastère de l'Ordre de sainte Claire », le Pape l'y autorisa souverainement : « *dioecesani loci et cujusvis alterius licentia minime requisita* » (83). Suivait, dans la bulle, communication au nouveau monastère de tous les privilèges dont jouissaient les Clarisses d'Aquitaine ou d'ailleurs, soit par concession générale, soit par grâce spéciale : « *omnibus privilegiis præfato ordine in provincia Aquitaniæ vel alibi, generaliter vel specialiter ab apostolica Sede concessis* ». La formule est à souligner pour son amplitude; mais ce qu'il y a surtout d'insolite dans la concession, c'est qu'elle est faite, non seulement à l'abbesse et aux moniales de la communauté, mais encore à Mathe d'Armagnac elle-même : « *Tibi, ex nunc, ac abbatissæ et sororibus...* ». La fondatrice avait-elle exprimé dans sa supplique son intention de rejoindre ses propres filles, Marguerite et Cise, dans le monastère ? Nous nous le sommes demandé.

La fondation subsista jusqu'au jour où, comme s'exprime un historien franciscain, à propos du couvent des Frères Mineurs, « la famille même qui avait fondé le monastère et l'avait comblé de tant de bienfaits, devint son persécuteur et son démolisseur ! » (84). Nous avons dit que ce fut en 1560. Restauré au XVIIme siècle, le monastère comptait encore dix-neuf Clarisses, au moment de sa deuxième suppression, en 1792 (85).

13° Le Pouget

Comme tant d'autres, la charte de fondation de ce monastère demeure introuvable. Elle était datée d'Asti, 4 octobre 1321 et émanait de Bertrand du Pouget, fils du seigneur de ce nom, allié de la sœur de Jean XXII et familier de ce pontife qui l'avait créé cardinal, en 1316, légat en Lombardie, en 1319, en attendant de le nommer évêque d'Ostie et Velletri, en 1325.

(83) Nous reviendrons plus loin sur cette clause qui fait question de droit.

(84) F. GONZAGA, O.F.M., *De origine seraphicæ religionis...* Rome 1587, p. 1029, n. 17.

(85) Outre l'ouvrage cité, cf. sur ce monastère : VILLENEUVE-BARGEMONT, *Notice historique sur la ville de Nérac*, p. 18.

La bulle « *Summa Prudentia* » du 25 août 1318 (86) l'ayant autorisé à établir, dans son propre château natal du Pouget (87), une communauté de vingt-quatre religieuses d'un Ordre approuvé, le fondateur, du consentement du ministre provincial d'Aquitaine, appela, de Cahors, très probablement, un essaim de Clarisses, plaça à sa tête sa propre sœur Bernarde et, par l'acte de 1321, lui consigna le nouveau monastère. Quelques mois plus tard, 13 mars 1322, l'évêque titulaire d'Apros, faisant fonction d'auxiliaire de Cahors, bénissait le cimetière conventuel et consacrait l'église et ses trois autels : l'autel majeur en l'honneur de saint Marcel, premier titre cardinalice de Bertrand Pouget, celui de droite en l'honneur de la Très Sainte Vierge et de sainte Claire, celui de gauche en l'honneur de sainte Madeleine et de saint Louis d'Anjou.

Le patrimoine attribué au monastère fut d'abord très modeste puisqu'il n'assurait aux Clarisses qu'un revenu annuel de cent livres tournois, mais le cardinal travailla toute sa vie à l'augmenter. Usant de son crédit qui était grand, il obtint de l'évêque de Cahors l'union au monastère de la paroisse Saint-Laurent de Sénezelles et des prieurés de Granges et Saint-Vincent (88) ; puis, de Clément VI, l'union de la paroisse Saint-Martin de Castelnau et de Russac son annexe (89), enfin celle du prieuré de Sainte-Foy de Moncandon (90). Les revenus de ces divers bénéfices (91), joints aux trois cents livres de dîmes que le fondateur avait été autorisé à racheter des mains des laïcs (92) permirent non seule-

(86) *Archives du Vatican*, Reg. Vat., t. 68, n. 1739.

(87) Aujourd'hui simple métairie située à trois kilomètres de Castelnau-Montratier, chef-lieu de canton du Lot.

(88) La date de cette union nous échappe. Cf. L. GREIL, *Etat des filles religieuses du diocèse de Cahors en* 1668, Cahors 1900, p. 93. Saint-Laurent, Granges et Saint-Vincent sont actuellement des communes du Lot, cantons de Montcuq et Castelnau-Montratier.

(89) Bulle « *Pia religiosarum* » du 4 janvier 1345. *Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 300.

(90) Bulle « *Cupiens ut monasterium* » du 22 mai 1348. *Ibidem*, t. 6, n. 457. Moncandon, actuellement lieudit de la commune de Belmont, canton de Lalbenque, Lot.

(91) Ils s'élevaient à 3340 livres, en 1777.

(92) Bulle « *Sub regulari habitu* » du 22 septembre 1342; *Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 150. Cette concession fut renouvelée aux Clarisses par la bulle « *Devotæ religionis* » du 22 avril 1352. *Ibidem*, t. 6, n. 343.

ment d'assurer l'entretien des vingt-quatre Clarisses prévues par l'acte de fondation mais encore d'augmenter ce nombre, ce qui était chose faite en 1345 (93).

Nos Clarisses étaient évidemment « *sub cura Ordinis Minorum* » et avaient adopté la Règle et les observances des autres Clarisses d'Aquitaine (94). Mais leur régularité devait être mise rapidement à l'épreuve, tant était grande la précarité d'une communauté que son isolement laissait exposée, sans défense, à toutes les entreprises venues du dehors (95).

De fait, dès l'année 1345 et nonobstant les lettres de sauvegarde royale de juin 1331, le monastère était saccagé par les bandes armées qui parcouraient le Bas-Quercy. Les Clarisses l'avaient heureusement abandonné à temps, pour se réfugier dans le bourg voisin de Castelnau-Montratier, exode que ratifia la bulle « *Devotæ religionis* » du 5 décembre de cette année, « pour tout le temps que durerait la guerre »(96). A la fin de celle-ci, le monastère fut restauré, mais il devait être à nouveau dévasté par les Protestants en 1576.

Entre temps, l'observance avait lamentablement périclité et il fallut attendre l'intervention, en 1644-47, du saint évêque de Cahors, Alain de Solminiac, secondé, à la cour, par saint Vincent de Paul, pour que refleurisse la régularité. Celle-ci ne devait d'ailleurs pas se démentir jusqu'à la suppression du monastère, par autorité royale, en 1777 (97).

(93) « ...*In eodem monasterio, ex devotione nobilium et aliarum personnarum... cupientium filias suas et puellas alias inibi Conditori omnium famulari, sororum numerum adeo excrevit quod...* » Bulle « *Piarum religiosarum* » citée.

(94) Cf. Bulle « *Sub regulari habitu* » du 22 septembre 1342. *Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 150. Il est à noter, à ce sujet, que le conseiller de Bertrand du Pouget, fut pour la fondation, son propre frère Bernard, Frère Mineur et évêque de Quimper, puis de Nîmes. Nous le conjecturons du moins de sa présence en Lombardie, auprès du cardinal. Cf. *Bullarium franciscanum*, t. 5, p. 616, n. 225.

(95) « *Monasterium ad quod quilibet sine obstaculo quocumque liber patet accessus!* » Bulle « *Devotæ religionis* », citée plus loin.

(96) *Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 343.

(97) Cf. sur la décadence puis la réforme du monastère, et, plus tard, sa suppression, AGATHANGE DE PARIS, O.F.M. Cap., *Les Clarisses du Pouget*, mss. inédit. — E. ALBE, *Monographie de Castelnau-Montratier, mss. Archives du grand séminaire de Cahors.* — H. LIMAYRAC, *Histoire d'une commune et baronnie en Quercy*, Paris 1885, pp. 436-41.

14° La Rochelle

A première vue, il semblerait qu'il s'agit ici du simple essaimage d'une communauté florissante, celle de Périgueux. Mais il n'en est rien. Cette création fut en effet l'œuvre de la sœur et de la fille du comte Hélie VII de Talayrand-Périgord : Aremburge, fille d'Archambaud III de Talayrand et abbesse des Clarisses de Périgueux, Marquèse de Talayrand, professe du même monastère et alors que la fondation de celui-ci était loin d'être achevée. L'histoire vaut d'être contée avec quelque détail car elle montrera les mobiles assez intéressés qui présidèrent parfois à la fondation de nos monastères.

Au décès de son frère Vézian, Philippe, fille d'Arnaud-Othon de Lomagne, avait hérité de la vicomté de ce nom et, peu après, l'avait apportée en mariage à Hélie VII de Talayrand (98). Lorsqu'elle mourut, Marquèse de Talayrand, seul enfant issu de cette union, hérita, à son tour, sinon de la vicomté, du moins de droits assez considérables qui grevaient celle-ci et interdisaient au père d'en disposer à son gré. Une seule solution : cloîtrer l'enfant dans le monastère de Clarisses de sa tante Aremburge et, dans cette perspective, obtenir sa renonciation à la succession de la mère.

Ainsi fut fait. Lorsque Marquèse atteignit ses douze ans, le père l'émancipa et, le même jour, 6 mai 1294, l'enfant abandonnait tous ses droits sur la vicomté, à la seule exception d'une part des dîmes de la paroisse Saint-Laurent de Prador (99). Quelques mois plus tard, elle prenait l'habit au monastère des Clarisses de Toulouse, mais non sans avoir confirmé, par testament du 21 novembre, la renonciation déjà consentie (100).

(98) *Histoire générale de Languedoc*, t. 6 (1879), p. 918; t. 9 (1886), p. 36.

(99) Certains vassaux de la vicomté se refusèrent longtemps à reconnaître cette renonciation et lorsque Marquèse fut entrée au monastère de Périgueux prétendirent se réclamer d'elle. C'est ce fait qui nous a permis de connaître ce qui précède. Héritière de Marquèse, les Clarisses, en effet, redoutèrent des ennuis de la part de Talayrand et, le 7 mai 1307, renouvelèrent la renonciation de la jeune moniale, autant qu'il leur importait. La bulle « *Sedis apostolicæ* » du 12 mars 1308 confirma cet acte capitulaire. *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 107.

(100) *Bibliothèque Nationale*, Fonds Périgord, t. 35, f. 24. Marquèse se destinait à Périgueux, mais comme ce monastère était alors en pleine fondation, elle alla prendre l'habit et faire son noviciat à Toulouse.

Lorsque la jeune professe eut vieilli de quelques années et achevé sa formation religieuse, partie à Toulouse, partie à Périgueux, Aremburge et son frère s'avisèrent que le temps était venu de la faire promouvoir à la charge abbatiale et, comme il n'était pas question que la tante se démît de son propre titre en faveur de la nièce, la création d'un nouveau monastère dont Marquèse prendrait le gouvernement fut décidée.

Philippe le Bel facilita les choses et, par gratitude pour le père qui venait de lui céder la vicomté de Lomagne et pour la fille qui avait, par sa renonciation, facilité la transmission, il fit don, pour la fondation, d'une maison qu'il tenait sous sa main, à La Rochelle (101). Quant au Pape Clément V, très lié avec Philippe de Lomagne, alors qu'il n'était qu'archevêque de Bordeaux, il se prêta d'autant plus volontiers au projet que, depuis le 13 décembre 1305, son propre frère, Garsie de Got, avait reçu du roi de France la vicomté de Lomagne (102). Le 22 août 1306, Clément V agréa donc la fondation déjà en cours depuis deux ans (103), demanda même aux fidèles d'y concourir par leurs aumônes (104). Un an plus tard, il confirma à la communauté la propriété de la maison reçue du roi et que leur disputaient les consuls de la ville (105) et, après avoir ordonné l'observance de la Règle des Clarisses dans le nouveau monastère (106), il plaça celui-ci sous la juridiction des Frères Mineurs et la conduite spirituelle des chapelains et visiteurs à désigner par le ministre provincial de Touraine (107).

(101) « *Cum itaque... carissimus in Xto. filius noster Philippus rex Franciæ illustris locum quem habetis in villa Rupellæ Xantonen. dioecesis tunc ad eum spectantem vobis regali liberalitate contulerit intuitu pietatis...* » *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 98.

(102) Cf. Bulle « *Sedis apostolicæ* » du 12 mars 1308, déjà citée.

(103) La date de la fondation est en effet à fixer à l'année 1304, ainsi que le laisse entendre la bulle « *Ad cælestes delicias* », du 22 novembre 1307 : « *Ad cælestes delicias mundanis relegatis illecebris aspirantes, triennia jam elapso...* » *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 98.

(104) Bulle « *Quoniam ut ait* ». — *Ibidem*, t. 5, n. 68.

(105) Bulle « *Ad cælestes delicias* » déjà citée.

(106) « *Regula S. Claræ... juxta modum aliarum sororum monasteriorum ducatus Aquitaniæ regulam antedictam profitentium...* » — *Ibidem.*

(107) Bulle « *Cum dilectæ* » du 22 novembre 1307, adressée au Ministre général des FF. Mineurs et au Ministre provincial de Touraine. *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 99. Le chapitre général des Frères Mi-

En ce qui concerne la dotation primitive du monastère, nous en ignorons l'importance, la bulle qui exempte la communauté du paiement de la dîme de leurs biens ne donnant aucune indication sur ceux-ci (108). Tant que Marquèse de Talayrand séjourna à La Rochelle, la dîme de la paroisse de Saint-Laurent de Prador (109) et la pension viagère de cinq cents livres que lui avait assurée son père « en compensation de son abandon de la vicomté de Lomagne » (110) durent profiter à la communauté. Mais il est probable que ces revenus personnels suivirent la jeune abbesse lorsqu'elle fut transférée, avec le même titre, à Périgueux (111).

Le monastère fut abandonné au moment des troubles protestants mais, rétabli en 1653 par lettres patentes de Louis XIV, il subsista jusqu'à la Révolution.

15° Samatan

Si l'existence de ce monastère ne présente aucun doute pour les historiens (112), les données qui nous en ont été conservées sont minimes. Comme bien d'autres monastères de l'époque, il disparut en effet assez rapidement, à l'occasion des calamités bien connues et si souvent décrites (113).

neurs célébré à Toulouse en 1307 avait très certainement été informé de la fondation. Avait-il hésité à l'approuver ? L'attitude du Provincial de Touraine semblerait l'indiquer et ce que nous avons dit des mobiles de la fondation justifierait, s'il était besoin, cette hésitation.

(108) Bulle « *Pietatis opera* » du 22 août 1306. *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 69.

(109) Cette dîme fut échangée contre d'autres revenus, avec approbation pontificale du 22 novembre 1307. Bulle « *Cum sicut* ». *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 97.

(110) « ...en recompensatio et guazarela de tal donatio que dihs que ela faita lhy avia ». Cette libéralité d'Hélie de Talayrand est de 1305, sans que nous puissions préciser davantage. *Bibliothèque Nationale*, Fonds Périgord, t. 35, f. 27.

(111) Son entrée en charge à Périgueux est à fixer entre 1312 et 1317. Une date limite est certaine, celle du lundi avant la fête de Sainte Madeleine (17 juillet) 1317. Dès l'année suivante d'ailleurs, Marquèse était remplacée dans sa charge par sa demi-sœur, Armente de Périgord, fille naturelle d'Hélie de Talayrand. Cf. *Fonds Périgord*, t. 35, f. 40.

(112) En particulier : Abbé DIEUZAIDE, *Histoire de Samatan*, Auch 1923, p. 86 et surtout C. HIGOUNET, *Le comté de Comminges de ses origines à son annexion à la couronne*, Toulouse-Paris 1949, pp. 159, 203, 360, 516, 527.

(113) Probablement à la fin du XIVe ou au début du XVe siècle.

La fondation en avait été décidée par Bernard VIII, comte de Comminges, dans son testament du 26 mars 1335. Malheureusement, la seule copie qui subsiste de ce document est incomplète (114) et, s'il est permis de suppléer à ses lacunes par l'Inventaire des titres de la sénéchaussée de Toulouse (115), nous ne pouvons retirer de la confrontation de ces deux textes, autre chose que la certitude de la fondation (116).

Le monastère existait avant 1352 puisque, cette même année, la veuve de Bernard VIII demande dans son testament que sa dépouille mortelle y soit déposée auprès de celles de sa fille Marguerite et de son fils Jean, comte de Comminges, mort en 1339, qui y reposaient déjà (117).

Il subsistait encore en 1375, ainsi que le montre le testament dans lequel Pierre-Raymond II de Comminges exprime le désir que, si l'enfant qu'attendait sa femme était une fille, celle-ci entre, un jour, au monastère (118). Mais, dans la suite, nous perdons toute trace de cette fondation. Par contre, le couvent des Frères Mineurs, fondé en 1271, brûlé par les protestants en 1589 et rebâti au début du XVIIᵐᵉ siècle subsista jusqu'à la Révolution (119).

16° Toulouse

Il ne s'agit pas ici d'une fondation nouvelle, mais simplement du transfert, à l'intérieur des remparts de la ville, d'un monastère fondé en 1246-47 dans les faubourgs et que les Capitouls de Toulouse venaient de faire raser (120).

(114) *Bibliothèque Nationale*, Collection Duchesne, vol. 106, ff. 179-190.

(115) *Archives de la Haute-Garonne*, 1 A, 2, t. 4, f. 23.

(116) Nous n'avons cependant trouvé aucune mention du monastère dans le Bullaire franciscain ni davantage dans les Annales Minorum.

(117) « *In illo monasterio suam eligit sepulturam una cum cadavere nobilis domicellæ Margarita de Convenis filiæ quondam et egregii Joannis comitis quondam Convenarum sui filii...* » *Collection Duchesne, vol.* 106, ff. 174.

(118) *Archives Nationales*, J 333, n. 36.

(119) Cf. Abbé DIEUZAIDE et C. HIGOUNET, *Ouvrages cités;* J. LESTRADE, *Les Huguenots en Comminges*, dans *Revue de Comminges*, 1897, p. 289.

(120) Sur la fondation de ce monastère, cf. *Clar. d'Aquitaine au XIIIᵉ s.*, p. 49.

Si nous rapportons ici cet épisode de l'histoire des Clarisses de Toulouse, c'est d'abord parce que le Saint-Siège considérait ces transferts un peu comme des fondations nouvelles et se réservait de les autoriser (121) ; mais c'est aussi parce que les circonstances qui entourèrent l'installation du nouveau monastère permettent de connaître l'attitude du clergé régulier et séculier en face de nos fondations.

Les Capitouls de Toulouse ayant obtenu du Roi, en 1346, l'autorisation de relever les remparts de la ville, ordonnèrent la destruction des faubourgs « afin d'empêcher les Anglais, qui étendaient leurs courses jusque sous les murailles, de s'en rendre maîtres » (122). Avec plusieurs autres, le monastère que les Clarisses avaient peu à peu élevé dans le faubourg de Villeneuve, à hauteur de la porte Sardane, fut rasé et la communauté se dispersa (123) jusqu'au jour où le cardinal Bernard d'Albi (124) la prit en pitié. Il acheta, à leur intention, sur la paroisse Saint-Sernin, une maison et deux arpents de terre, les fit amortir par le Roi et, dans son testament de 1348-49, les leur donna pour y réédifier leur cloître.

Mais le prélat avait compté sans l'abbé de Saint-Sernin. A peine les Clarisses eurent-elles pris possession de l'immeuble que l'abbé exhiba le privilège apostolique qui préservait sa paroisse de tels établissements et s'opposa à la construction du monastère. L'abbesse des Clarisses en appela aussitôt à l'archevêque de Toulouse que Jean XXII avait désigné, avec celui de Bordeaux et l'évêque de Limoges, comme

(121) Cela ressort de la jurisprudence administrative du Saint-Siège, à cette époque. Pour notre part, nous avons relevé les bulles du transfert provisoire du monastère du Puget, en 1345, du transfert définitif de celui d'Auterive en 1357, de Millau en 1327, de Toulouse en 1355. *Bullarium franciscanum*, t. 5, nn. 649 et 663 ; t. 6, nn. 343 et 711 ; *Annales Minorum*, t. 8 (1931), p. 541.

(122) *Histoire générale de Languedoc*, t. 9, p. 596.

(123) La plupart se réfugièrent dans leur famille. Quelques-unes se firent admettre dans d'autres monastères, telle Jeanne de Lanoville qui entra chez les Clarisses de Saint-Marcel de Paris. *Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 535.

(124) Bernard d'Albi fut nommé évêque de Rodez en 1336, cardinal en décembre 1338, légat en Espagne la même année, évêque suburbicaire de Porto en 1348. Il mourut en 1350.

conservateur et défenseur des privilèges du monastère (125). Par lettre du 9 novembre 1349, l'archevêque, Raymond de Canillac, se déchargea de l'affaire sur ses archiprêtres et son official, Jacques de Villeneuve (126). Mais l'intervention de ces personnages auprès de l'abbé de Saint-Sernin échoua et les Clarisses furent contraintes de revendre la maison où elles avaient pensé s'établir.

Du prix reçu, complété par un second legs de deux mille florins d'or, dû à la générosité du même bienfaiteur, l'abbesse, Félicie de Merin, acheta, en 1351, sur la paroisse de la Dalbade, divers immeubles situés entre la rue des Tholosans et la Garonette (127), les fit de nouveau amortir par le Roi (128) et, après avoir averti le vicaire général d'Etienne Aldobrandini, archevêque de Toulouse (129), s'y installa avec ses filles, sous réserve de l'approbation du Saint-Siège, qu'elle sollicita aussitôt et de celle des exécuteurs testamentaires du cardinal d'Albi.

Innocent VI ne fit aucune difficulté au transfert et, par la bulle « *Prudentum virginum* » du 18 janvier 1353, confirma non seulement la donation du cardinal et la nouvelle fondation, mais encore tous les privilèges accordés antérieurement à la communauté (130). Quant aux trois cardinaux, exécuteurs des dernières volontés de leur collègue Bernard

(125) « Le privilège apostolique invoqué par l'abbé de Saint-Sernin datait du 25 mars 1175 et se formulait ainsi : « ad hec interdicimus ne quis in parroquia vestra ...sine diocesani ac vestro assensu ecclesiam vel oratorium edificare presumat ». *Arch. de la Haute-Garonnes*, H, Saint-Sernin, 175. — La réplique des Clarisses se fondait, de son côté, sur la bulle « *Inter opera pietatis* » du 13 avril 1317. *Archives de la Haute-Garonne*, 209, H, 4.

(126) *Ibidem*, 2.

(127) Les achats s'échelonnèrent sur quelques années. Parmi les premiers vendeurs, citons : Jean d'Embrin, Germaine de Mauriac, Raymond-Arnaud de Presyssac, Raymond d'Aurival, Pierre Corbat, Bernard Milhet. *Ibidem*, 2.

(128) Par le lieutenant du Roi, Almaric de Craon, le 25 septembre 1352; par le Roi lui-même, le 1ᵉʳ décembre de la même année. *Archives Nationales*, JJ 81, n. 526; *Histoire générale de Languedoc*, t. 10 (1885), col. 1093.

(129) *Archives de la Haute-Garonne*, 209, H, 2.

(130) *Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 663.

d'Albi (131), ils avaient déjà donné leur accord, le 5 novembre 1352, à la seule condition que le frère et héritier du défunt, le chevalier Raymond d'Albi, conserverait, pour lui-même et ses successeurs, le droit de patronat sur le monastère et la faculté de présenter à la vêture et de tenir au monastère quatre filles honnêtes, spécialement chargées de prier pour le défunt et sa famille (132).

L'affaire ainsi réglée, les Clarisses commencèrent, sans plus tarder, la construction du monastère. Mais alors surgit une nouvelle opposition : celle du curé de la paroisse de Notre-Dame de la Dalbade, Guillaume de Quintbal, et de ses fabriciens. De concert avec le Prieur bénédictin de la Daurade, patron de leur église, curé et fabriciens en appelèrent à Guillaume de Bragose, vicaire général de l'archevêque, qui, par simple décret administratif, ordonna, non seulement l'arrêt, mais encore la démolition des constructions entreprises, considérées comme de véritables « *attentata* » (133).

Arguant de la bulle que venait de leur accorder Innocent VI et de tous leurs privilèges, les Clarisses reprirent les travaux. Excommuniée avec sa communauté, l'abbesse fut déférée à l'Official du diocèse qui reprit à son compte, mais par sentence judiciaire, cette fois, la décision de Guillaume de Bragose. L'abbesse s'obstina et interjeta appel devant le Saint-Siège. Innocent VI confia l'affaire à l'un des auditeurs de la cour d'Avignon, Pierre d'Ilbano et, le 8 septembre 1353, Guillaume de Quintbal et ses comparses furent cités à comparaître, dans les vingt jours, devant le juge pontifical (134).

(131) C'étaient les cardinaux Pierre des Prez, évêque de Préneste, Hélie de Talayrand, évêque d'Albano, Arnaud de Villeneuve, du titre de S. Xyste. Cf. le texte original de leur accord : *Archives de la Haute-Garonne*, 209, H, 2.

(132) « *Quatuor honestas virgines, simul aut separatim, quas si idoneæ fuerint in sorores libere recipere et predictæ dominæ abbatissa et conventus alimentare tenebuntur... quæ in speciali teneantur orare pro anima ejusdem domini cardinalis et generis et benefactorum suorum...* »

(133) Guillaume de Bragose était docteur et professeur de droit canonique à l'Université de Toulouse; il fut par la suite nommé évêque de Vabre et, en septembre 1361, cardinal.

(134) Cf. le résumé de ce procès dans le préambule de la transaction que nous citerons bientôt. Quelques pièces en restent : *Archives de la Haute-Garonne*, 209, H, 2 et 4.

Le procès fut instruit, mais le curé de la Dalbade n'attendit pas la sentence et accepta un compromis (135). Il autorisa la construction du monastère, à condition qu'il ne s'étendrait pas en façade, vers la Dalbade, au delà de l'immeuble acquis de Jean d'Embrin. Il accepta l'ouverture de l'église conventuelle aux fidèles et même l'usage d'une cloche, pourvu que les Clarisses ne fassent jamais donner de prédications, les matins des dimanches et fêtes, à l'heure de la prédication paroissiale. Il autorisa également la sépulture des laïcs dans le cimetière conventuel ou l'église, du moment que la moitié des offrandes faites à cette occasion lui reviendrait.

De leur côté, les Clarisses qui avaient craint de se retrouver à la rue acceptèrent toutes ces réserves du curé et, « en compensation des dommages subis ou à subir par lui », du fait de la présence du monastère sur sa paroisse, firent don à Guillaume de Quintbal et à ses successeurs de la métairie qu'elles possédaient, depuis la fin du siècle précédent, à Pinsaguel, près de Toulouse (136).

Cette transaction, datée du 25 avril 1355, fut ratifiée le 9 mai suivant par le vicaire de l'archevêque, l'official de Toulouse et le Prieur de la Daurade, Boniface de Durfort. Le 15 juillet enfin, la bulle « *Iis quæ* » y ajoutait la confirmation d'Innocent VI (137).

Ce monastère, dit plus tard « Monastère du Salin », subsiste encore aujourd'hui et se trouve occupé par l'Institut catholique. Quant à la communauté dont la régularité n'égala pas toujours la prospérité, elle fut réformée, au début du XVII[me] siècle, par l'Ordinaire du lieu et ne disparut qu'à la Révolution (138).

(*A suivre*).

P. AGATHANGE DE PARIS,
o.f.m. cap.

(135) *Ibidem*, 2.

(136) *Ibidem*, 41.

(137) Cf. le texte intégral de la transaction de la bulle de confirmation dans *Annales Minorum*, t. 8 (1931), p. 541.

(138) Sur ce monastère, cf. A. AURIOL, *Les Clarisses du Salin, à Toulouse*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse 1899), pp. 117 et 154, et les documents fort nombreux conservés aux *Archives de la Haute-Garonne*, H, 209

INTUITION SANS CONCEPT EXPÉRIENCE RELIGIEUSE ET FORMATION DU CONCEPT [1]

Les *Etudes Franciscaines*, dans le compte rendu trop élogieux qu'elles ont consacré à la réédition de l'*Itinéraire de l'âme en elle-même* (2), ont souligné le silence général qui accueille, malgré notre persévérance (3), l'exposé de la nature et du rôle de l'intuition sans concept d'après saint Bonaventure.

Mais les faits parlent, peut-on dire, et l'affaire du *Catéchisme progressif* nous offre une conclusion pertinente. Il y a été beaucoup question « d'expérience religieuse ». Or l'expérience religieuse est, à la base, intuition sans concept. Premier exemple de cette connaissance expérimentale, acte fondamental de la connaissance humaine, intelligence et sens réunis, qui est la première origine de *nos concepts*, comme l'enseigne formellement saint Bonaventure.

(1) Voir *Et. Fr. : L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation*, Nouvelle série, 7 (1956), 63-74 et 133-154; *L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la formation du concept*, 8 (1957), 21-36. Les pages qui suivent sont extraites de l'introduction à notre traduction de l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*.

(2) *Et. Fr.*, 7 (1956), 227.

(3) Ce qui n'est plus tout à fait vrai depuis que la *Revue des Et. August.* (III, 1957, n. 4) et la *Rev. d'Histoire des Religions* (juillet-sept. 1957) ont cité l'intuition sans concept. L'idée était implicitement proposée dans l'article *Contemplation et contemplation acquise d'après saint Bonaventure*, dans *Et. Fr.*, 43 (1931) et 44 (1932). Elle l'est explicitement depuis nos articles du *Mercure de France*, 294 (1939), 296 (1940), et de la *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 132 (1942-43); articles repris et précisés dans l'Introduction à l'*Itinéraire de l'âme en elle-même* et dans les articles cités plus haut.

I

Dans l'affaire du *Catéchisme progressif*, deux conceptions philosophiques s'affrontent. Il y eut toujours deux sortes d'esprits. Les uns se fiant à l'intuition : Platon, Augustin, Bonaventure, Pascal, Bergson. Les autres, au concept : Aristote, Thomas d'Aquin, Descartes, Kant.

Or Dieu voulut donner à l'Eglise « deux lumières et deux aliments », pour guider et nourrir ces deux familles d'esprits : Thomas d'Aquin, par la ferme carrure d'une doctrine qui organise les concepts, sans exclure l'intuition ; Bonaventure, par la souplesse d'un enseignement où l'intuition colle au réel, sans négliger les concepts. L'Eglise fit donc toujours place à l'un et à l'autre, en principe (4). Ils se complètent et maintiennent l'équilibre des esprits. Dans l'affaire du *Catéchisme progressif*, les mesures de l'autorité ont visé à sauvegarder l'équilibre en fait « d'expérience religieuse », laissant aux philosophes et aux théologiens le soin de dire comment le réaliser (5).

***

Mgr Lusseau, Doyen de la Faculté de Théologie catholique d'Angers, ne voit guère connaissance intellectuelle valable en dehors des concepts. L'expérience religieuse, que recommande le *Catéchisme progressif*, mènerait, dit-il, à l'immanentisme, au modernisme,... etc. « C'est une voie pleine de périls ». Au contraire, l'expérience religieuse, telle qu'il la définit, éviterait ces dangers. Ce serait « une aptitude rudimentaire à percevoir les premiers principes de la science sacrée, présentés en termes accessibles ».

Mgr Lusseau assimile la prise de contact de l'enfant avec la

(4) Cf. notre article des *E. Fr. : Saint Thomas et les directions pontificales*, 36 (1924) et 37 (1925).

(5) Les meilleures études de l'expérience religieuse restent, en français, celles du P. PINARD DE LA BOULLAYE, S.J. (D.T.C.5. (1910), col. 1786-1868), et du P. GARDEIL, O.P., dans son ouvrage sur *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2ᵉ éd., Paris, 1927. Au point de vue expérimental, les ouvrages de W. JAMES, l'*Expérience religieuse*, trad. Abauzit, Paris, 3ᵉ éd., 1931 et de R. OTTO, *Le Sacré*, trad. Jundt, Paris, 1927, n'ont pas été dépassés. J. MOUROUX, dans l'*Expérience chrétienne* (Paris, Aubier, 1952), consacre quelques pages (19-24) à l'expérience religieuse évoluant dans un sens chrétien accusé.

vie et la doctrine chrétiennes, à sa prise de contact avec « les premières notions de sciences profanes, telles que grammaire, géographie, calcul ». Il ajoute bien : « Compte-tenu de la grâce de Dieu, qui ne saurait faire défaut, du tempérament de l'enfant, du milieu, de la famille, du quartier, qui peuvent influer sur cette aptitude fondamentale » ; il parle même « d'une prise de contact vitale, personnelle, avec Dieu », mais en tant que « génératrice d'un besoin de savoir ». Nous ne sortons pas de « l'aptitude à percevoir les premiers principes d'une science » (6).

Aussi Mgr Arnold, Doyen de la Faculté de Théologie catholique de Tubingue, déclare : « Notre position représente une critique ouverte de cette théologie exclusivement intellectualiste et moralisante qui s'est implantée dans la pédagogie religieuse... et fait, de la religion, une branche scolaire, une matière d'enseignement, dont le but est le savoir religieux et l'éducation morale ». Plus que de la croissance d'une foi vive en la rencontre de deux personnes, Dieu et l'homme, on se préoccupe d'une instruction vite oubliée (7).

Malgré les progrès de la psychologie expérimenale et de la science des religions, il est donc bien évident que nous n'avons pas encore une définition, un concept clair de l'expérience religieuse, et les esprits se divisent sur son rôle. Nous sommes au même point qu'il y a cinquante ou soixante ans, lors des controverses modernistes ; au même point qu'il y a vingt ou trente ans, lors des essais de conciliation avec l'hindouisme et le bouddhisme (8). Il s'agit toujours, au fond, de la nature exacte et de la valeur de la connaissance expérimentale, dont l'expérience religieuse est un cas particulier. Cependant W. James a dit très justement que l'expérience religieuse est un incoercible besoin « une forme essentielle de l'expérience humaine » (9). Et saint Bonaventure n'hésite pas à déclarer, — ce que l'on a rarement bien compris, — Dieu, « l'Etre pur est ce qui tombe le premier dans

(6) *Nouvelles de chrétienté*, 141 (26-IX-1957) : *Documents*, 32-54, en particulier, 46-47 ; 142 (7-X-1957) : *Documents*, 1-19, en particulier, 19, la note savoureuse et balancée d'un « Maître en Théologie ».

(7) *Informations catholiques et internationales*, 58 (15-X-57), p. 13, 15, 17.

(8) Cf. P. PAUL DE LA CROIX-SUR-MEUSE, l'*Enigme religieuse des Indes*. Edition remaniée par le P. Jean de Dieu. Paris, Mercure de France, 1945, IX, 37, 80, 103, 158.

(9) *L'Expérience religieuse*, Paris, 1931, p. 93. La citation n'est pas tout à fait exacte.

l'esprit » (10) ; non pas pure abstraction, concept, mais Réalité pure qui manifeste sa présence dans ce qu'Elle crée à son image, et, dans cette création même, se fait connaître. Une pédagogie religieuse éclairée ne trouverait-elle pas là « lumière et chaleur », selon les termes qu'emploie saint Bonaventure ?

L'Encyclique *Humani generis*, reprenant les enseignements du Concile du Vatican, affirme que notre raison peut atteindre à une connaissance vraie et certaine de l'existence de Dieu et des fondements de la foi chrétienne, et ajoute que la raison souffre, en cela, difficulté de la part des sens, de l'imagination, des mauvais désirs et des suites du péché originel. C'est souligner la présence inévitable de ces éléments subjectifs, individuels, qui interviennent dans l'expérience religieuse, et indiquer aux éducateurs la nécessité de les intégrer à la formation religieuse.

Pourquoi tant d'élèves des écoles libres et des collèges chrétiens perdent-ils si vite la foi ? Sans doute est-ce souvent par leur faute, mais aussi par la faute d'une éducation religieuse mal équilibrée. Ou bien, en effet, la vérité religieuse leur a été présentée dans des exposés abstraits, métaphysiquement solides, mais édifices conceptuels incapables, par eux seuls, d'éveiller et de développer le sens de Dieu et de sa présence. Quelques-uns de ces élèves n'avouent-ils pas avoir été surpris de constater qu'un tel enseignement cachait une vie affective profonde chez leurs maîtres ? Ou bien, l'enseignement dogmatique n'a pas fixé les esprits et donné ces points intellectuels de repère qui demeurent, au long de la vie, foyers de lumière et bouées de sauvetage vers lesquels se tournera le vivant, et plus encore le mourant.

Saint Bonaventure évite ce double inconvénient. D'abord, parce qu'avec persévérance, chaque fois que l'occasion s'en présente, il reprend la question de la connaissance expérimentale, première source de connaissance vraie et, à l'origine, intuition sans concept comportant un élément affectif : nous l'avons vu à propos de la contemplation (11). Ensuite parce qu'il montre clairement comment la connaissance

(10) *Itinerarium mentis in Deum*, que nous citerons désormais *Iti.*, suivi de l'indication du chapitre, du tome et de la page dans l'édition critique, et de même, pour les autres œuvres. Ici : *Iti.* 5, 3; 5, 308.

(11) Cf. *Et. Fr.*, 7 (1956), 145-150.

conceptuelle est tirée de cette connaissance expérimentale, ce que nous allons expliquer.

II

Au sortir des leçons traditionnelles dans l'Ecole sur ce sujet, l'esprit trouve rafraîchissante la théorie de la formation du concept intellectuel que propose le Séraphique Docteur. Le concept devient une œuvre intelligente, une œuvre de compréhension, et non pas d'efficience plus ou moins automatique et plus ou moins aveugle. Le concept jaillit dans la pointe, sous le regard de l'esprit (12), lorsque l'esprit, *ayant compris l'expérience*, le dit.

A ce point de vue, le concept de Dieu ne jouit d'aucun privilège. Son privilège est ailleurs : dans l'évidence qui l'enveloppe lorsque nous allons jusqu'à sa dernière assise, *si plena resolutione dissolvimus* (13), en résolvant tout le reste dans cette Vérité Suprême.

Le point de départ et d'appui est, pour saint Bonaventure, comme pour son maître, saint Augustin, l'expérience, « principe de science » (14) : connaissance expérimentale, par l'intelligence et les sens joints, de ce qui est présent.

Nous sommes à la source de toute la psychologie et, en particulier, de la théorie bonaventurienne de la connaissance. Elle est tellement méconnue que nous n'hésitons pas à répéter les textes que nous citions au début du premier article.

L'homme connaît par les sens et l'intelligence : il aime par la sensibilité et la volonté. De quelque façon que l'on se

(12) *Iti.*, 3, 5; 5, 305.

(13) *Iti.* 3, 4; 5, 305. *Apprehendere, conferre, resolvere, componendo et dividendo*, « appréhender, comparer, résoudre en composant et divisant », sont les trois actes de l'intelligence. Ils jouent un rôle important dans la psychologie bonaventurienne de la connaissance puisque, comme nous le verrons, *résoudre* en ses éléments le donné primitif, c'est *abstraire*, ce qui suppose qu'on appréhende puis que l'on compare. L'abstraction devient ainsi une œuvre intelligente. *De mys. Trin.*, q. 1,a. 1; 5, 49 b. — 3 *Sent.*, d. 14, a. 3, q. 2; 3, 323, 5.

(14) 3 *Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3; 3, 522, f. 4. « L'absence même n'est connue que par la présence de l'image de ce qui pourrait être présent ». (LAVELLE dans LALANDE, *Voc. Phil.*, 5e éd., 599). Quand on ajoute le désir de cette présence, c'est ce qu'on appelle « la connaissance en creux ».

représente sens et intelligence, sensibilité et volonté, c'est l'homme qui connaît et qui aime. L'oublier un tant soit peu ramène aux entéléchies dont Molière fit une plaisante caricature : à force de considérer les activités de l'individu, on oubliait l'individu lui-même. Le grave principe, « les actes sont de l'individu », prenait importance surtout métaphysique. Or, il n'en a pas moins au point de vue psychologique : c'est toute l'âme qui entend et qui voit (15), et *il est vain et frivole de croire que mon intelligence connaisse quelque chose que j'ignorerais*, ou qu'elle ignore, fût-ce l'intellect-agent, ce que je connaîtrais (16).

De là, une seconde remarque : non seulement nous sommes engagés tout entiers dans nos actes mais ceux-ci sont étroitement solidaires. Ils agissent et réagissent les uns sur les autres. La connaissance sensible est pénétrée de connaissance intellectuelle jusque dans l'organe corporel. Rien n'est mieux démontré par l'expérience et rien n'est plus clairement affirmé par saint Bonaventure et ses disciples.

L'intelligence unie au corps connaît la présence de cette blancheur et la vision de cette blancheur, dans l'œil ; elle connaît la présence de ce son et l'appréhension de ce son dans l'oreille, et ainsi des autres sens. Elle appréhende les êtres particuliers, qui existent actuellement hors de nous, dans les organes des sens, du moins quant à la première appréhension et première connaissance, celle de leur simple présence. Acte de l'ordre intellectuel, incorporel par un côté, bien que, par un autre, il suppose les organes des sens (17), c'est un acte du composé, que l'on peut appeler « acte de sentir ». Ainsi, nous disons avoir le sens du beau, du bien, de Dieu.

Sentir est en effet, d'une manière générale, connaître quelque chose comme présent, et, à proprement parler, sentir c'est connaître une chose qui est ici et maintenant (18). De

(15) F. DELORME, O.F.M., *Le Cardinal Vital du Four*. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance, dans *Arch. d'Hist. doc. et lit. du M. A.* 2 (1927), 164.

(16) 2 *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4; 2, 571.

(17) *Arch. d'Hist.*, loc. cit.

(18) 2 *Sent.*, 8, a. 3, q. 2, n. 4; 2, 222. Remarquer dans ce texte, que saint Bonaventure n'admet la distinction réelle de l'intelligence et des sens qu'en troisième analyse. Il n'est pas, pour autant, exposé à confondre les énergies diverses de l'homme. Par ce refus opposé à un certain atomisme psychologique, nous sommes au contraire, plus à

ce point de vue, « les mystiques sentent plus qu'ils ne connaissent » la présence de Dieu (19).

On ne saurait, croyons-nous, donner trop d'attention à ces observations de saint Bonaventure et de son élève, le cardinal Vital du Four; c'est l'expérience même. Dans la première connaissance d'une réalité présente, tout l'homme connaît. Quand je vois cette blancheur ou entends ce son, je ne distingue pas une connaissance qu'auraient d'un côté mes sens et, de l'autre, mon intelligence.

Présentation, et non, *re*présentation, l'image au miroir, la forme du sceau dans la cire ou, mieux encore et plus exactement, l'image se formant sur la plaque photographique, auxquelles on la compare souvent, n'en donnent qu'une idée imparfaite, car elles ne sont pas dues à une activité du miroir, de la cire ou de la plaque. Elles demeurent à la surface, peut-on dire. L'intuition ne se réalise au contraire que dans et par le connaissant. Elle est le sujet, miroir vivant. qui devient l'objet dans l'acte de connaître.

C'est l'intuition sans concept, connaissance imparfaite qui vient, non pas d'un *habitus* donnant facilité et perfection à l'acte, mais d'une simple *dispositio* (20), grâce à laquelle nous connaissons de façon globale et confuse une présence (21).

*
* *

Est présent ce qui est en acte (22), dit saint Bonaventure.

même de les distinguer sans être conduits à les mélanger ensuite. Tout en sauvegardant étroitement l'unité d'action dans l'individu, nous pouvons mieux refuser toute connaissance au vouloir, toute connaissance sensible à l'intelligence, et rendre inutiles ces contacts de substance à substance imaginés pour exprimer un contact étroit. La substance est autre chose que les accidents qui forment avec elle un composé, mais n'est pas en dehors des accidents et ne peut avoir de contact que par et avec les accidents. Saint Bonaventure dit même qu'on ne peut sainement comprendre comment la grâce serait dans l'âme si ce n'est par ses puissances. (2 *Sent.*, d. 25, q. 5; 2, 643 b).

(19) *In Joa.*, 1, 18; 6, 256 a.

(20) 4*Sent.*, d. 6, p. 1, q. 1; 4, 138, et 1 *Sent.*, d. 27, p. 2, q.1; 1, 483.

(21) 1 *Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2; 1, 73 b.

L'ombre nous fait connaître Dieu *de loin et confusément*. Le vestige, la trace, de loin encore mais de façon plus distincte. L'image, de près et de façon distincte. L'intuition sans concept se tient dans le domaine de l'ombre. Cf. note 33.

(22) 1 *Sent.*, d. 9, dub. 5; 1, 189.

Nous disons de même : être à soi, être à son affaire, ou au contraire, être absent. Cette présence a des degrés. « La connaissance de Dieu est plus certaine, parce que Dieu est plus présent » (23).

Est présent aussi, ce qui est en rapport avec un autre. « La présence est une manière d'être de deux réalités, l'une vis-à-vis de l'autre » (24). L'intuition de la présence, sera donc l'intuition de cette manière d'être, sans analyse. « La lumière est présente à l'aveugle qui lui est absent ». Il ne connaît pas la manière d'être de la lumière par rapport aux voyants. La relation de présence est ainsi un rapport d'influence ou, au moins, de connaissance. « J'appelle présent, ce qui est pour être vu » (25).

L'intuition de la présence devient alors la source de toutes nos connaissances sans exception. « Ce qui est connu, est connu par quelque chose de présent, et si nous connaissons Dieu, il faut que ce soit par quelque chose de présent » (26).

Saint Bonaventure relève avec soin les manières dont Dieu nous est présent. Au Moyen âge, plusieurs textes dominaient la question, en particulier celui que nous récitons encore et que l'on attribuait à saint Grégoire, mais qui est de saint Anselme et de Richard de Saint-Victor : Dieu est présent par puissance, par essence et par présence. Saint Bonaventure préfère suivre le Pseudo-Denys et distinguer les modes de présence de Dieu d'après l'influence du Créateur, d'après ce qu'Il donne à la créature (27).

En tant qu'Il donne l'être, Dieu est présent comme à l'œuvre émanée de sa puissance ; la figure qui répond à ce mode de présence est la ligne droite.

En tant qu'Il donne le pouvoir de Le reconnaître et de L'aimer, Dieu est présent comme à ce qui peut revenir à Lui. La figure correspondante est la courbe.

En tant qu'Il comble les possibilités de l'esprit créé et l'élève à l'union divine, — disons : dans le Christ, en une union substantielle à la personne du Verbe ; dans les âmes chrétiennes, en une union accidentelle par la grâce du Christ,

(23) 1 *Sent.*, d. 17, p. 1, d. 2 ; 1, 304.
(24) 1 *Sent.*, d. 37, p. 1, a. 2, q. 2 ; 1, 645, 4.
(25) 2 *Sent.*, d. 23, a. 11, q. 3 ; 2, 545 a.
(26) *Ibid.*
(27) 1 *Sent.*, d. 37, p. 1, a. 3, q. 2 ; 1, 648 b.

— Dieu est présent comme à ce qui parvient à sa dernière perfection. La figure qui l'exprime est le cercle, figure la plus belle et la plus parfaite.

Les deux premiers modes de présence sont d'ordre naturel; les deux autres, d'ordre surnaturel, mais tous se réalisent par une action créatrice analogue et permettent une connaissance expérimentale de la présence de Dieu, qui est aussi analogue.

Cette présence se manifeste à l'esprit dès son éveil, dans l'intuition où il prend conscience de lui-même et de ce qui l'entoure et l'attire : intuition purement naturelle (28). Car il est trop évident que l'âme humaine s'éveille peu à peu à la vie, à la connaissance, à ses appétits, et d'abord par les sens. L'intelligence reste endormie sans qu'on puisse affirmer qu'elle soit entièrement inactive dans un composé qui est actif. Mais dès qu'elle s'éveille vraiment à elle-même, à l'âge de raison, comme on dit, tout est là, en germe, dans l'intuition d'une présence; intuition, — qui se renouvelle sans cesse au long de la vie en s'éclairant, — de la présence de soi, à soi et au monde, et s'accompagne du désir sans mesure d'être, de vivre. Saint Bonaventure précise : *besoin et manque, inclinatio et indigentia*, en vertu d'une disposition de notre nature, qui apporte, dans un acte encore imparfait, une certaine lumière et une certaine chaleur, *certum lumen et certus calor* (29).

Ce sont les signes de la destinée humaine, le pressentiment de la présence de ce plus grand et de ce meilleur dont nous avons le besoin et le manque. Premiers balbutiements de l'expérience religieuse. Cette intuition d'une présence qui nous dépasse, nous attire et nous manque, nous remplit de crainte instinctive parce que nous sentons qu'elle nous engage. Elle garde quelque chose de mystérieux, qui parle au cœur, et cependant reste un « besoin incoercible de la nature humaine », a dit James. Elle obsédait Pascal. Elle est la racine de la vie religieuse et il importe que l'on reconnaisse et prenne soin de sauvegarder toutes ses conditions chez l'enfant, car elle est fragile. Quel éducateur ne penserait à éveiller, soutenir et développer l'attention à ce côté mystérieux et

(28) *De mys. Tri.*, q. 1, a. 1; 5, 49 a.

(29) 1 *Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2; 1, 39 a, et 4 *Sent.*, d. 6, p. 1, q. 1; 4, 138.

affectif de l'expérience religieuse ? Il fait la force, la douceur et l'attrait de la vie religieuse, comme il donne tout son sens à l'art sacré.

Dans l'esprit créé, au plan naturel, l'expérience religieuse est une exigence qui tient donc à la nature même d'esprit, fait à l'image de Dieu parce qu'il est fait pour l'Absolu, le sent et veut atteindre la certitude absolue, le bonheur et le beau absolus.

Saint Bonaventure n'aurait pas signé les paroles du grand hindou Vivekananda : « Je ne désire pas Dieu, je désire la paix, c'est-à-dire, la vérité absolue, la connaissance absolue, l'infinitude absolue... ! » (30). Il ne les aurait pas signées, parce qu'elles sont contradictoires : Dieu est justement la vérité absolue, la connaissance absolue, l'infinitude absolue. Mais il y aurait noté le cri de l'âme humaine en ce qu'elle a de plus conforme à elle-même. Un tel désir franchit les limites de la raison parce qu'il en est l'expression la plus haute. Tout homme, parce qu'il est homme, en est possédé.

Aussi saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin sont d'accord. « Par nature, dit le premier, l'intelligence a, en soi, la contuition de l'éternelle vérité », et « un tel désir de la béatitude, qu'elle ne peut douter qu'il soit en tout homme » (31). Et le second : « En tant que l'acte d'intelligence ne dit rien de plus qu'intuition, c'est-à-dire, présence de l'Intelligible à l'intelligence, l'âme a toujours l'intuition de soi et de Dieu, et de là naît un amour indéterminé » (32).

Saint Bonaventure l'explique clairement et profondément en prenant exemple de ce que voudrait faire tout artiste véritable : « L'effet de l'art de l'artisan, est produit par celui-ci grâce à l'image qu'il en a dans l'esprit. Par elle, l'artisan pense avant de produire et ensuite produit selon ce qu'il a calculé. Or l'artisan produit une œuvre aussi

(30) R. ROLLAND, *Vie de Ramakrishna*, Paris, 1930; 245.

(31) *Iti.*, c. 4, n. 2; 5, 306; 2 *Sent.*, d. 22, dub. 3; 2, 523 a.

(32) 1 *Sent.*, d. 8, q. 4, a. 5. Cité par le R.P. GARDEIL. O.P., qui insiste sur le caractère simplement habituel de cette connaissance (*La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2ᵉ édit., Paris, 1927, 102). Saint Bonaventure admet non pas un *habitus* à proprement parler, seulement une *dispositio* de nature, et donne toute son importance au mot *indéterminé* pour qualifier connaissance et amour de Dieu, à ce stade. Cf. 4 *Sent.*, d. 6, p. 1, q. 1; 4, 138, et 1 *Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2; 1, 73 b.

semblable qu'il le peut à son image intérieure. S'il pouvait créer une œuvre qui le connût et l'aimât, il le ferait certainement, et, si cette œuvre le connaissait, ce serait au moyen de l'image selon laquelle elle a été faite, *mediante similitudine secundum quam ab artifice processit.*

Comprenez donc qu'ainsi toute créature procède de l'Artisan Suprême, en qui tout a été pensé. Par Lui, furent produites les créatures qui ont, non seulement la nature de vestiges, mais celle d'images capables de lui être assimilées par la connaissance et l'amour » (33).

D'après saint Bonaventure, notre connaissance de Dieu dépend donc bien de l'acte même qui nous crée. Acquise au moyen de l'image que nous réalisons, elle n'exige rien de plus que la connaissance de cette image. L'expérience de nous-même est, par l'expérience de l'exemplé que nous sommes, dans une certaine mesure, expérience de l'exemplaire selon lequel nous avons été faits et recevons la disposition à connaître et aimer Dieu.

Telle est l'illumination bonaventurienne sous son aspect ontologique. Elle permet une explication purement psychologique de la formation du concept de Dieu, à partir de l'expérience religieuse.

III

Saint Bonaventure emprunte à saint Anselme cette idée : le verbe ou concept est une *diction*, une affirmation, un jugement. Puis, cette formule : *dire est avoir une intuition en y pensant*, penser l'intuition, l'exprimer en pensée. Il

(33) *De red. art. ad. theol.*, n. 12; 5, 322-323. L'*ombre* est la créature en tant qu'elle ramène à une source première en général. La *trace*, le *vestige*, est la créature en tant qu'elle porte la marque de la Cause première et nous permet de distinguer celle-ci comme cause efficiente, exemplaire ou finale. L'*image* est la créature douée de mémoire, d'intelligence et de volonté; esprit analogue à l'Esprit Créateur, elle trouve en Lui son objet adéquat et c'est ce qui lui donne caractère d'image. L'âme est image parce que connaissant et aimant Dieu, elle lui devient semblable. L'ordre surnaturel fait apparaître une ressemblance nouvelle par les dons de la grâce, infus dans l'âme. Cette ressemblance nouvelle confirme la connaissance d'ombre, de vestige et d'image. et la suppose sur le plan naturel, psychologique et métaphysique, comme en font foi des textes formels, en particulier : *De Sc. Ch.*, q. 4; 5, 22 a.

donne alors cette définition : le verbe ou concept est *une similitude exprimée et expressive formée par l'esprit qui comprend, en tant qu'il a l'intuition de soi ou d'autre chose* (34).

Similitude, le mot ne doit pas faire penser à une entité représentative. Il désigne tout ce qui, d'une façon ou de l'autre, est semblable ou évoque ce qu'on lui assimile. La parole exprime la pensée. Le drapeau est une expression de la patrie.

Dans la connaissance, les anciens imaginaient une forme, une entité qui exprimât l'objet connu. On peut croire qu'ainsi en est-il du concept sensible, image que laisse automatiquement la présence intentionnelle, lorsque disparaît l'influence de l'objet matériel. Ce n'est plus le cas du concept intellectuel, qui est une transposition du donné intuitif. Saint Bonaventure dit une *conclusion*, et lorsqu'il le définit *une similitude exprimée et expressive formée par l'esprit qui comprend*, il renforce et précise le sens de la formule de départ, empruntée à saint Anselme. Le concept est un jugement qui exprime la conclusion où nous mène l'intuition de soi ou d'autre chose, quand l'esprit la pense et la comprend.

Ce n'est pas une réalité simple. Notre esprit, qui ne trouve dans l'intuition initiale que les données concrètes, globales et confuses de présences en rapport les unes avec les autres, revient sur son intuition et distingue peu à peu les termes de ces rapports, en discernant ce qui les relie, puis recompose l'ensemble (35). Alors seulement il a *conçu* quelque chose. C'est le concept abstrait que l'esprit forme parce qu'il peut revenir sur son intuition et la penser.

Ce pouvoir de revenir sur l'intuition, de se retourner sur soi est le caractère fondamental de l'esprit et manifeste la nature foncière de l'intelligence humaine, énergie spirituelle, pouvoir de liaison et de saisie des ensembles et des rapports, c'est-à-dire pouvoir de comprendre et d'exprimer en pensée (36). L'intuition entraîne déjà une certaine affirmation : celle du fait de l'intuition. Mais le contenu de l'intui-

(34) 1 *Sent.*, d. 27, p. 2, q. 3; 1, 488 a. Cette définition montre clairement qu'il ne s'agit pas du concept logique mais du concept dans sa formation et sa réalité psychologique.

(35) 3 *Sent.*, d. 14, a. 3, q. 2; 3, 322-23, 5.

(36) 1 *Sent.*, d. 17, p. 1, q. 2; 1, 297, 4. *Iti.*, c. 2, 6; 5, 301.

tion ne sera compris et exprimé que si l'intelligence dégage les rapports de ses éléments et elle les abstrait en les dégageant.

L'intuition exprime l'objet dans l'ordre de la présence concrète ; elle est la connaissance arrivant à l'existence, présentée, non pas représentée (37). Le concept exprime l'intuition dans l'ordre abstrait et ne l'exprime, ne la représente que si et dans la mesure où, soit le rapport de l'intuition à la pensée soit les rapports inclus dans l'intuition, sont compris.

L'image au miroir exprime l'objet reflété, mais l'expression est dans l'ordre de l'existence. Elle n'entre dans la pensée que si le rapport de l'image à l'objet est connu, et l'image distinguée de l'objet en tant qu'image. Le drapeau exprime la patrie ; mais l'expression est dans l'ordre de la pensée et, si le rapport de l'un à l'autre n'est pas saisi, il n'y a aucune expression ; le drapeau n'exprime rien. Or il en va de même de l'intuition animale. Jusque dans ses réussites les plus surprenantes, l'animal, qu'il sente, se souvienne, juge ou raisonne, ne sort pas des liaisons concrètes et ne s'élève pas au concept abstrait.

Il peut voir l'image au miroir, et même voir que l'image ressemble à l'objet reflété ; il ne distingue pas l'image comme telle, ne la comprend pas, et nous le constatons à ce que, de lui-même, il ne tente pas de faire refléter d'autres objets. On dressera un singe à se raser ; il n'aura pas, de lui-même, la pensée d'utiliser le rasoir pour couper du bois.

L'animal n'abstrait pas les rapports. S'il voit bien que deux choses sont égales, il ne comprend pas l'égalité. Il ne pense pas son intuition. S'il a un concept, ce n'est que concept sensible, image qui se forme d'elle-même et représente la réalité sensible. Ses jugements, ses raisonnements, ne sont qu'associations d'images sans portée générale, comme nous en avons beaucoup nous-mêmes. Elles peuvent développer son expérience des utilités prochaines ; elles ne l'arrachent pas à cette expérience moutonnière pour lui permettre quelque spéculation abstraite.

(37) Connaissance et représentation devraient donc toujours être distinguées et le mot *représentation* réservé au concept. Nous n'aurions pas alors la surprise de voir des théologiens citer, à titre d'expérience *sans connaissance*, les impressions du goût et du toucher ! Du toucher, en particulier, qui est le sens le plus intellectuel.

Ce domaine est ouvert à l'homme, au contraire, parce qu'il peut revenir sur son intuition, saisir les rapports qui s'y trouvent inclus, en puissance à être compris. Là est le nœud du problème, car un rapport compris, connu comme tel, ne peut être qu'un rapport connu de façon abstraite.

Tout ceci est conforme aux observations de la psychologie récente selon laquelle comprendre est reconstruire, et le jugement, une synthèse de termes qu'il distingue en même temps qu'ils les unit (38). Avant le jugement, il n'y a qu'une synthèse sentie, non pas comprise. Dans le jugement, l'intelligence décompose les données globales de l'intuition et les recompose, à l'image de ce que le réel a présenté, mais dont il restait à former l'expression dans la pensée. La véritable copule du jugement est le rapport qu'il exprime, et il y a autant de copules qu'il y a de rapports irréductibles (39).

Rien ne le montre mieux que le concept de Dieu, formé à partir de l'intuition sans concept qu'est, de soi, l'expérience religieuse.

Nulle part il n'est plus évident que le mérite principal de la théorie bonaventurienne réside dans l'explication de la formation du concept par une abstraction débarrassée de considérations étrangères à l'expérience.

IV

Saint Bonaventure nie résolument que le concept passe à l'acte dans l'esprit, soit abstrait, par une efficience aveugle. L'intellect-agent connaît et parce qu'il connaît peut faire connaître, mais aussi induire en erreur. L'abstraction est un discernement, œuvre de notre pouvoir naturel de juger (40), qui suit l'intuition (41).

Lorsqu'il s'agit du concept de Dieu, l'esprit, prenant vraiment conscience de soi, prend aussi conscience de la présence de l'exemplaire selon lequel il a été fait et qui le porte, par sa nature même d'esprit, à la connaissance et à l'amour

(38) G. DUMAS, *Traité de Psychologie*, t. 2, 147.

(39) *Ibid.*, p. 124, et *Nouveau Traité de Psychologie*, t. 5, 104 et 123. Cf. BURLOUD, *La pensée conceptuelle*, Paris, 1927.

(40) *Iti.*, c. 2, 6; 5, 301.

(41) 2 *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2; 2, 903. *De Scient. Christi*, q. 4; 5, 25, 12.

de l'Absolu. C'est la première expérience religieuse. Dans l'expérience répétée de nous-mêmes, une intuition de plus en plus précise de ce à quoi nous sommes destinés et aspirons, que nous pouvons connaître et aimer, nous fait discerner le rapport de notre vie à cet Absolu, au plus grand, au meilleur, et le concept du plus grand, du meilleur, de l'Absolu, jaillit sous le regard de notre intelligence.

Une preuve en quelque sorte expérimentale de cette intuition et de la compréhension de ce rapport est fournie par l'éducation des aveugles-sourdes-muettes de naissance. On les aide à former le concept de Dieu par un geste vers les hauteurs. La Religieuse place la main de l'infirme sur la tête de celle-ci, puis l'élève à plusieurs reprises. Un tel mouvement indique bien une opposition, mais comment amènerait-il la formation du concept de Dieu, au-dessus de tout, s'il ne répondait à une expérience intérieure, à une intuition ? Or, il amène peu à peu l'infirme à se représenter le Transcendant. Cette observation montre d'ailleurs quel peut être le rôle de l'expérience extérieure dans l'élucidation de nos intuitions intimes.

Ainsi s'explique l'universelle croyance en un Etre transcendant. Ainsi s'explique le mot de saint Augustin repris par saint Bonaventure : « Notre âme est immédiatement en mesure de connaître et d'aimer Dieu » (42). Dans une obscure et globale évidence immédiate, l'intelligence a la contuition de soi et, en soi, de la présence de Dieu. Recevant sur cette intuition, elle la pense, la comprend, discerne les rapports de ses éléments, distingue les termes et comprend le lien qui les relie, enfin forme les concepts de contingent et de Transcendant. Ils sont opposés et complémentaires. L'un est celui de l'objet absolu, l'autre celui de son image dépendante ; l'un,

(42) Saint Bonaventure ne se contente pas du reste de l'affirmer en général. A maintes reprises, il explique qu'entre Dieu et l'âme, rien ne peut jouer le rôle d'une cause instrumentale ou d'un moyen d'influence (1 *Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2 ; 1, 73) ; et il en donne la raison : « La ressemblance qui n'est pas autre que le connaissant lui-même ne met aucune distance, ni dans la réalité ni en simple raison, parce que le connaissant en tant que connaissant a le caractère de ressemblance ». (*De Sc. Ch.*, q. 2, n. 13 ; 5, 10). Il y a plus. Saint Bonaventure affirme qu'on ne doit pas retenir, en général, qu'il y ait une *similitude*, parce que nous concevons des choses fausses qui ne peuvent avoir une *similitude et ne sont pas vraiment des concepts dans notre esprit.* (1 *Sent.*, d. 27, q. 4 ; 1, 490).

celui de l'exemplaire, l'autre, celui de l'exemplé. En tout homme, le concept de Transcendant répondra à l'essentiel quant au fond, mais sera souvent déformé, revêtant des apparences diverses selon les individus, les temps et les milieux. Tous essaieront d'exprimer ce vers quoi l'esprit tend naturellement. Seuls, les plus éclairés exprimeront ce qui assure la synthèse du réel et de la pensée dans une certitude absolue.

Telle est l'illumination bonaventurienne, dans sa réalité complète, ontologique et psychologique. Action créatrice et conservatrice de la cause exemplaire dans un exemplé qui est lumière en tant qu'esprit, elle peut être considérée comme une lumière objective et permanente. Action créatrice, elle reste supérieure à la créature et lui est cependant inhérente et particulière, connaturelle. Elle la conduit au Principe de toute vérité lorsque la créature veut bien lui prêter attention (43).

(43) Cette interprétation fut, en somme, proposée par le P. Fidèle de Fanna, O.F.M., au cours de l'ouvrage où il annonçait l'édition critique et en définissait les méthodes (*Ratio novæ collectionis operum... S. Bonaventuræ*, Taurini, 1874, 229-246). Elle suppose que l'on distingue les divers points de vue auxquels se place saint Bonaventure : naturel ou surnaturel; psychologique, métaphysique ou mystique. Ils sont distingués, non pas de façon scolaire mais très réellement, par le Docteur Séraphique, et il suffit de lui prêter attention pour les reconnaître. Peu d'interprétateurs l'ont compris. Or, le P. Fidèle note très exactement que la théorie de la connaissance dans les vérités éternelles ne s'appuie pas du tout sur l'existence d'un secours surnaturel, donné par Dieu. Il est *connaturel*, inséparable, dit avec précision saint Bonaventure, il est de la même nature que l'âme; c'est une *disposition* non pas un *habitus* de l'esprit, de nature ontologique, qui résulte de la création même. (4 *Sent.*, d. 6, p. 1, q. 1; 4, 138 b), si bien que l'illumination est de nature ontologique.

R. Carton, qui a fait une analyse soigneuse de tout le problème à propos de Roger Bacon, arrive à la même conclusion, bien qu'il ait du mal à s'y tenir : « En somme, l'illumination spéciale des Augustiniens n'est pas une illumination distincte du concours général divin, mais c'est ce concours général lui-même qui, lorsqu'il s'adresse à l'intelligence, se distingue, par la manière éminente dont il agit, de ce qu'il est quand il préside aux actions des autres créatures ». (*L'Expérience mystique chez Roger Bacon*, Paris, 1924, 112, n. 1).

Dès le moyen âge, on prit l'influence des vérités éternelles pour une action transitive, pour un secours apporté à la nature. (Cf. B. JANSEN, *F. Pat. Joh. Olivi quæstiones in secundum librum sententiarum*, Quaracchi, 1926, vol. III, 500-517). Olivi dit tout crûment, qu'il ne comprend pas! De nos jours, les efforts continuent dans ce sens malheureux. (Cf. J.-M. BISSEN, O.F.M., *L'Exemplarisme divin selon saint*

La connaissance de Dieu ne résulte donc pas d'une disposition ou influence ajoutée à la nature, d'une lumière qui conforterait l'esprit par une efficience quelconque, un peu à la manière du pinceau d'un phare, pour lui faire voir ce que de lui-même il ne verrait pas. Elle ne facilite aucunement la connaissance du réel contingent, des types qui le composent, des lois qui les régissent, ni la certitude que nous pouvons en acquérir. Elle est d'abord une intuition sans concept, confuse et lointaine, *in elongatione et confusione*, où l'intelligence saisit la cause exemplaire dans un exemplé qui est esprit. Elle est l'intuition de ce qu'il y a de foncier en tout homme : le besoin et le manque d'absolu, *inclinatio et indigentia*, accompagnés du signe de la présence de Celui qui peut remplir ce besoin et ce manque : une certaine lumière et une certaine chaleur, *certum lumen et certus calor*. Voyant ce à quoi il aspire obscurément, l'esprit connaît de façon implicite l'objet de son désir et sa présence. « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé ». Dès lors, du point de vue métaphysique la connaissance est fondée en terrain solide.

Saint Bonaventure ne dit donc pas, comme on le lui fait dire, bien qu'il ait exclu formellement ces hypothèses, que nous connaissions Dieu et les vérités éternelles en elles-mêmes, que nous connaissions psychologiquement par elles, ou enfin que nous les connaissions d'abord et le reste ensuite. Il affirme clairement que nous connaissons simultanément, contuitivement, nous-mêmes et les vérités éternelles, exemplaires dont nous sommes l'exemplé; s'il faut marquer une priorité, on notera qu'il place en premier lieu la contuition de nous-même, comme il est naturel. S'il montre que nous ne pouvons avoir une certitude absolue sans remonter à ces vérités éternelles, il ne présente pas cette certitude comme le fruit d'une vue immédiate et d'un travail inconscient. Elle est la magnifique récompense d'un travail de réflexion, guidé par la contuition initiale et soutenu par une volonté de purification et de franchise avec soi-même, par une *catharsis* qui maintient l'esprit dans la ligne de son exemplaire et l'em-

Bonaventure, Paris, 1929). Et la tradition est tellement ancrée que le P. Bissen peut citer les termes mêmes de saint Bonaventure et leur faire dire juste la contradictoire : « Saint Bonaventure parle réellement ici de cette influence en tant qu'elle est un *habitus* » (196), et, en note, le texte où saint Bonaventure nie que ce soit un véritable habitus!

pêche de s'arrêter à ce qui n'est qu'une trace grossière ou l'ombre lointaine, quand il est lui-même l'image lumineuse (44).

V

Dans une réponse à une objection, le Docteur Séraphique déclare : « *Il n'y a pas en nous d'intuition sans concept* » (45). Qui s'en tiendrait à cette affirmation pourrait croire que saint Bonaventure rejette la possibilité d'une intuition sans concept chez l'homme. Répondre à cette difficulté sera l'occasion d'insister à nouveau sur une des caractéristiques du génie de saint Bonaventure.

Intuitif et synthétique, il procède par notations, remarques, qui ouvrent de vastes horizons ou pénètrent le fond des choses. Sans que ce soit toujours indiqué, la coordination en est maintenue. Même lorsque le point de vue change, saint Bonaventure garde présentes les remarques qu'il a faites, les précisions qu'il a données et suppose qu'il en est de même du lecteur, ne fût-il pas averti du changement de point de vue. Après avoir nié, par exemple, que nous ayons des idées innées, pensant aux dispositions innées à acquérir certaines d'entre elles, dès la première intuition de l'esprit qui est lumineux à lui-même, il affirmera que telle idée est innée. Mais, à bon entendeur salut, ce n'est qu'en ce sens-là, et non point au sens de connaissance préexistant à l'expérience. De même ici, le point de vue est changé sous l'influence de saint Augustin.

(44) Après avoir donné une explication, que nous croyons inexacte, de l'illumination bonaventurienne, le R.P. SERTILLANGES, O.P., ajoute : « Bonaventure veut ainsi sauver l'exemplarité, mais il la dépasse. Il veut affirmer le primat du divin dans l'ordre intellectuel ; mais il le fait passer du plan métaphysique, où il est à sa place, au plan psychologique, où il se substitue à l'humain ». (*Le Christianisme et les philosophies*, 1, 358). La critique porte à faux, mais la remarque est juste et montre ce qui fait la force, que nous croyons invincible, de la position, sa fécondité et ce qui pourrait lui assurer la plus heureuse influence si elle était comprise. H. Bergson l'a fort bien vu : si la métaphysique ne s'adosse pas étroitement à la psychologie, où s'appuiera-t-elle ? Saint Bonaventure apporte la solution du problème. *Iti.* 4, 1 ; 5, 306.

« Au sommet du monde des idées, quelque chose de global, de direct, d'unique, se dévoile immédiatement à (l'âme) qui eut le courage d'en gravir les pentes ardues ». E. KRAKOWSKI, *Plotin et le paganisme religieux*, Paris, 1933, 161.

(45) 1 *Sent.*, d. 27, p. 2. q. 1 ; 1, 483, 4.

Saint Augustin s'occupe longuement du verbe ou concept à propos de la Très Sainte Trinité. La seconde Personne, le Verbe, expression entièrement fidèle de la pensée du Père, objet de ses complaisances et expression de sa toute-puissance, est l'exemplaire de notre concept, qui devrait remplir des conditions analogues pour être verbe véritable, authentique concept.

La raison supérieure aurait alors, seule, un verbe, parce que, seule, elle considère les choses du point de vue de l'éternité et la vérité absolue. Le doute, l'erreur, le déplaisir, l'impuissance à réaliser, ne seraient pas accompagnés de concept.

Nous pourrions déjà retenir, semble-t-il, qu'une connaissance humaine sans concept ne paraît pas contradictoire. Mais ce n'est qu'une indication, car il ne s'agit plus de l'intuition sans concept telle qu'elle est chez nous, mais telle qu'elle est en Dieu. Saint Bonaventure n'a-t-il pas remarqué que l'erreur est souvent unie au concept chez nous ?

Le motif pour lequel nous ne pourrions avoir d'intuition sans concept nous oriente dans le même sens. Saint Bonaventure déclare l'emprunter à saint Augustin et, si les termes ne sont pas d'Augustin, ils reflètent exactement sa pensée. Il n'y aurait pas d'intuition sans concept chez l'homme parce que son intelligence est engendrée, *quia intelligentia est semper genita* (46). Qu'est-ce à dire ?

Il ne peut être question de l'intelligence elle-même, qui n'est engendrée d'aucune manière. Il s'agit de l'acte d'intelligence. Mais il n'est d'acte engendré que notre concept, engendré par le souvenir qui permet à l'intelligence de penser son intuition et de la comprendre. Il est trop évident qu'un tel acte ne peut être sans concept. Il est le concept même. Qu'a donc voulu dire saint Bonaventure ? Ce que disait saint Augustin, comparant notre verbe au Verbe divin.

La pensée divine est parfaite et ne dépend que de soi. Elle est tout entière en acte et parfaite, même sans s'exprimer en un verbe. C'est le cas pour la Seconde et la Troisième Personne de la Trinité. Le Père seul profère un Verbe. La pensée humaine, au contraire, est essentiellement dépen-

(46) *Ibid.*

dante, engendrée par l'expérience. On comprend que l'acte d'intelligence humaine ne puisse être parfait, même dans son ordre, s'il reste simple prise de contact sans analyse du réel. Il demeure manifestation d'une présence qui n'est pas soumise à la réflexion, rien de plus. Ce n'est pas une pensée. Pour qu'il y ait pensée véritable, il faut que l'intelligence revienne sur l'intuition, la comprenne et s'exprime en tant que connaissante. Mais alors ce sera le concept, acte d'intelligence engendré. Saint Bonaventure parle ainsi, non pas de l'intuition sans concept à l'état natif, acte imparfait, mais de l'intuition pensée, comprise, image véritable de l'Intuition divine et qui entraîne, comme telle, formation d'un concept.

*
* *

Le Docteur Séraphique ne se fait pas du reste illusion sur le crédit que beaucoup accorderont à cette expérience, bien qu'il ne puisse s'étonner assez de ce qu'une telle présence ne soit pas universellement reconnue. « Rien ne nous est plus proche que ce qui nous modèle à son image jusqu'au fond de nous-même. Rien ne devrait donc être plus immédiatement connu et aimé. Cependant si vous leur en parlez, ils répondent qu'ils ne voient rien » (47).

Saint Bonaventure explique avec une précision savoureuse l'erreur de ceux qui méconnaissent cette expérience fondamentale (48). Il les regarde avec sérénité construire de laborieux systèmes de concepts, qui ne peuvent rien contre la règle immuable de toute certitude.

Aussi nous ne croyons pouvoir mieux conclure qu'en rappelant comme saint Bonaventure fait, de la Deuxième et de la Troisième Personne de la Sainte Trinité, une Intuition sans concept.

Les quatre mots qui ouvrent l'Evangile selon saint Jean : *Dans le Principe était le Verbe*, éclatent comme une affirmation solennelle et un salut triomphal. Ils font penser au salut des trompettes d'argent sous la prestigieuse coupole et, depuis bientôt deux mille ans, ils eurent de profondes réso-

(47) *Iti.*, 5, 4; 5, 309.
(48) *De Sc. Ch.* q. 4, 19; 5, 26.

nances dans l'esprit humain. Ils répondaient à une question que l'homme s'est longtemps posée.

Saint Jean n'a pas en effet créé des mots jusqu'alors inconnus. Sous des formes de valeur inégale, la théorie du verbe, du concept, est une des plus anciennes de la philosophie. Lorsqu'il s'agit de la Divinité, une révélation primitive lui a-t-elle donné naissance, ou est-elle seulement le fruit de l'observation du concept qui est en nous, de ce verbe que l'esprit profère et que traduit le langage ? Nous ne savons. Toujours est-il qu'elle reçut l'une de ses formes les plus élevées au temps de saint Jean, dans les spéculations de Philon.

Mais comme Philon est loin de saint Jean ! D'après l'Evangéliste, le Logos n'est plus un intermédiaire qui cache la Divinité aux yeux mortels; il est, au dedans de la Divinité, son expression parfaite et l'exemplaire lumineux de ce qu'elle crée ou peut créer au dehors. Saint Jean révèle ce que les philosophes ne pouvaient soupçonner, et il les stimule, selon le caractère propre et l'insigne privilège de la philosophie chrétienne. Les docteurs chrétiens devaient voir dans ses paroles la loi essentielle de la vie de l'esprit confirmée. Ils essaieraient de dire ce qu'est, en Dieu, l'Intuition et le Verbe ou Concept. Saint Bonaventure formulerait à ce propos ses idées sur l'intuition et le concept. Dieu est intuition aimante, amour lumineux, en trois Personnes. Ces trois Personnes sont un seul et même acte parfait, infini, où l'une est le Principe; la seconde, le Verbe ou Concept; la troisième, le Don ou Saint-Esprit.

Mais si tout acte d'intelligence entraîne un verbe, un concept, comment expliquer que le Verbe et le Saint-Esprit soient, comme le Père, cette intuition qui est Dieu et ne profèrent pas eux-mêmes un verbe, un concept ? Parce qu'en Dieu, l'intuition est parfaite, parfaitement exprimante et expressive, sans avoir besoin d'être exprimée dans un concept.

Les trois divines Personnes vivent la même intuition, et le Père seul est cette intuition originante; en lui seul, l'intuition n'est pas sans concept. Elle l'est dans le Fils qui est lui-même le Verbe ou Concept. Elle l'est aussi dans le Saint-Esprit, et la même réponse peut être faite à propos de l'amour. Les trois divines Personnes vivent le même acte d'amour, et le Père et le Fils sont seuls cet amour donnant; en eux, l'amour n'est pas sans don. Il l'est dans le Saint-Esprit qui est lui-même le Don.

L'acte d'intelligence et d'amour, qui est Dieu, est donc vécu par les trois Personnes dans l'unité de nature, mais il n'est engendré, en tant qu'acte d'intelligence, et donné, en tant qu'acte d'amour, qu'une seule fois, parce qu'il est engendré et donné de façon parfaite et totale. Le mystère de cette unité et de cette distinction ne disparaît pas, mais la raison comprend mieux qu'il n'y ait pas contradiction, et s'explique mieux le caractère de Relation subsistante des trois Personnes, ainsi que les attributions de chacune (49).

***

La gloire du Christianisme est de destiner l'homme, dans la pleine conscience et l'exaltation de sa personnalité, à contempler cette vie souveraine, après en avoir reconnu, dans les ombres de la terre, la faible image en lui-même. La vertu du Christianisme tient à l'espérance qu'il met au cœur de l'homme, de participer un jour à cette Vie, dans la mesure où il aura cherché à rétablir en lui-même cette image. Thèmes favoris de la mystique bonaventurienne, fruits de ses recherches philosophiques et théologiques.

P. JEAN DE DIEU,
o.f.m. cap.

(49) 1 *Sent.*, d. 27, p. 2, q. 1; 1, 482-83, en particulier, 483 ad. 4. Pourquoi cette explication si lumineuse a-t-elle été négligée ?

LA SOI-DISANT OPPOSITION (*) DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE A SAINT BENOIT

La concordance du texte de saint François d'Assise avec l'attention traditionnelle ne semble pas aussi claire que dans la formule de saint Benoît. Une des causes de cette obscurité est sans doute le fait que le texte de saint François n'est souvent cité que partiellement. Il faut cependant s'appuyer sur le texte entier. Voici la version entière de saint François:

> « Ideoque per omnia oro, sicut possum, generalem dominum meum ministrum, ut faciat regulam ab omnibus inviolabiliter observare et quod clerici dicant officium cum devotione coram Deo, non attendentes melodiam vocis, sed consonantiam mentis, *ut vox concordet menti, mens vero concordet cum Deo*, ut possint per puritatem mentis placere Deo et non cum lascivitate vocis aures populi demulcere ». (*Francisc.*, Opusc., Epistola 2a p. 105-106).

Les idées que nous rencontrons ici, sont presque toutes des idées classiques du XIII[e] siècle. Mais ce dont il s'agit ici, c'est la concordance avec l'idée commune sur l'attention dans la prière. Alors les mots *consonantia* et *concordare*, ainsi que l'opposition de *vox* et *mens* attirent notre attention. Les mots *consonantia* et *concordare* ne fournissent pas de difficulté; mais il n'en va pas de même de l'opposition de *mens* et de *vox*.

Il est vrai que saint François dit : *ut vox* concordet *menti;* mais il est vrai aussi qu'il dit : *mens* vero concordet *cum Deo*. Saint François veut-il dire, peut-être, qu'on ne doit

(*) *Et. Fr.*, décembre 1957, p. 181-194.

pas faire attention à une prononciation mélodieuse, mais s'appliquer à l'union de l'esprit (*mens*) avec Dieu ? En d'autres termes, est-ce que saint François a en vue ici la double attention ? Certainement non. La raison en est :

1° Simplement que saint François dit : *ut vox concordet menti.* Plus loin nous examinerons la valeur de l'inversion des mots de saint Benoît; ici elle n'importe pas, car si l'on dit avec saint Benoît : *mens concordet voci,* ou avec saint François : *vox concordet menti,* il est clair qu'il faut y voir unité entre la voix et la pensée. Or l'unité exclut la dualité.

Que cette explication était réellement l'intention de saint François, cela ressort de la phrase qui suit immédiatement : ut possint [clerici] per *puritatem mentis* placere Deo. Or l'expression *puritas mentis* ou *puritas orationis* veut dire, déjà dès saint Isidore, une pensée ou une prière sans distractions, donc telle prière, pendant laquelle la pensée s'occupe avec le texte de la prière (30).

L'autre phrase, *mens vero concordet cum Deo,* ne donne de difficultés qu'en apparence. Des expressions analogues se rencontrent chez les Pères, donc chez des personnes qui, très certainement, n'ont pas connu la double attention. Ainsi saint Cyprien a écrit : « Ut dum respondet plebs : Habemus

(30) L'étude des expressions *oratio pura* (puritas orationis), ainsi que de *pura mens* (puritas mentis), a à peine commencé. Je donne ici mes notes :

Pour l'orient, I. Hausherr (*RAM* 13 (1932), p. 184-185 et *RAM* 32 (1956, p. 50-55) fait une distinction claire entre l'idée mystique (l'aliénation de quelconque influence du raisonnement naturel) et l'idée ascetique (l'absence de distractions, acquise par l'industrie propre), de l'*oratio pura.*

Pour l'occident, De Clerck (*Horæ monsticæ* 1 (1947), p. 122, note 80) traite la théorie de Cassien qui, en appelant à son maître, saint Antoine, défendait l'idée mystique.

Quoi qu'il en soit, les auteurs suivants professaient l'idée ascétique : saint Isidore (p. 2 de cette étude), saint Bernard (note 6), Thomas de Froidmont (*PL* 184, col. 1271, n. 117) et dans les œuvres *Expositio in Reg. Aug.* (*PL* 176, col. 892) et Miscellanæ (*PL* 177, col. 799), l'une et l'autre attribuées à Hugues de Saint-Victor. Saint François d'Assise se sert de l'expression *puritas mentis,* comme l'hymne, attribué à saint Ambroise (p. 3 de cette étude). Le contexte rend plus probable que le sens de l'expression de saint François doit être estimé conforme à l'idée ascétique de *pura oratio.*

Dans un article suivant, nous étudierons l'opinion de Hugues de Saint-Victor dans son traité *De modo orandi.*

ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam *Dominum cogitare* debere » (PL 4, col. 539) ; c'est-à-dire, en faisant attention aux mots de la prière, on pense à Dieu. Et saint Augustin dit : « Clamor ad Deum, qui fit ab orantibus, si sonitu corporali vocis fiat, *non intento in Deum corde*, quis dubitat inaniter fieri ? » (PL 37 col. 1589). Ce qui signifie que c'est l'identification de la même attention qui se fait aux paroles de la prière et qui se dirige ainsi vers Dieu.

C'est de cette manière que nous entendons la phrase de saint François : *Ut vox concordet menti, mens vero concordet cum Deo;* en paraphrasant : il faut que la voix s'harmonise avec la pensée et celle-ci avec Dieu, ce qui se fait en prêtant attention au texte de la prière. A mon sens, la phrase *mens vero concordet cum Deo*, n'est donc que l'explication pléonastique de cette autre : *vox concordet menti.*

2° Parce que les quelques références à l'attention qui se rencontrent dans Thomas de Celano, le premier biographe de saint François, ne peuvent guère s'entendre que de l'attention uniforme. Voici deux textes :

> « Omnem sic et intuitum et affectum in unum quam petebat a Domino dirigebat, totus non tam orans, quam oratio factus.
>
> Graviter se putabat offendere, si quando orationi debitus moveretur. Cum aliquid tale incideret, non parcebat confessioni, quin illud protinus expiaret. Hoc studium sic in usum verteret, ut rarissime muscas [*distractiones*] huiusmodi pateretur » (31).

3° Parce que les premiers auteurs franciscains n'ont rien vu de remarquable dans la version de saint François. Si le fondateur de l'Ordre franciscain avait enseigné la double attention, si même il s'était exprimé d'une manière particulière, ils n'auraient bien sûr pas manqué de défendre et d'exalter la nouveauté de leur Père. Par contre, saint Bonaventure se sert de la version négative (32) ; Bernard de Besse,

(31) THOMAS DE CELANO, O.F.M., *Vita* 2a *S. Franc. Acc.* Quaracchi 1927, p. 99, n. 95 et p. 101, n. 97. Aussi dans *Analecta Franciscana* 10 (1926-1941), p. 187, n. 95 et p. 188, n. 97.

(32) S. BONAVENTURA, *Opera omnia.* Quaracchi, t. VIII, 1898, p. 118, n. 4 : ...ad perfectionem orationis necessarie requiritur ...ut animus tuus *nihil aliud in oratione cogitet præter id solum, quod precaris.*

de même (33); David d'Augsbourg commente cette version négative et propose alors l'attention superficielle, littérale et intellectuelle (34), mais aucune ne s'éloigne de l'attention uniforme. Seulement les auteurs postérieurs ont pu supposer l'attention double chez saint François, parce qu'elle est actuellement pratiquée partout. Toujours faut-il que les auteurs modernes soient sur leurs gardes afin de ne pas commettre un anachronisme quand ils veulent traduire et expliquer des textes médiévaux.

Nous pouvons ainsi sûrement conclure que saint François d'Assise ne s'éloigne pas de l'idée classique sur l'attention. Voyons cependant, en quoi il diffère de saint Benoît.

III

LA VERITABLE DIFFERENCE ENTRE SAINT BENOIT ET SAINT FRANÇOIS D'ASSISE.

Après avoir vu la concordance entre les versions de saint Benoît et de saint François et l'attention uniforme et traditionnelle, la différence entre les deux fondateurs ne peut être qu'accidentelle. Mais, même dans ce cas, il peut y avoir encore opposition réelle.

Quand saint Benoît écrit : *mens concordet voci*, tandis que saint François écrit : *vox concordet menti*, on se demande si ce dernier échange les termes *mens* et *vox* à dessein, ou bien par hasard. Saint François se sert-il de cette inversion pour combattre la version de saint Benoît ? En un mot, y a-t-il ici opposition délibérée, ou bien n'y a-t-il qu'une nuance textuelle sans grande valeur ?

Avant de répondre à ces questions, il convient d'écouter un auteur qui se sert d'une version analogue à celle de saint

(33) BERNARDUS DE BESSA, O.F.M., *Speculum disciplinæ :* Tota mentis intentio, a curis exterioribus revocata, orationis vigilantia est applicanda, ne *aliquid aliud præter id solum, quod precatur, animus cogitet.* (Dans S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, t. VIII, p. 539, n. 3. Sur l'authenticité, voir JEAN DE DIEU, O.F.M. Cap., dans *DSp* I, col. 1504-1505).

(34) DAVID AD AUGUSTA, O.F.M., *De exterioris interioris hominis compositione.* Quaracchi 1899, p. 297-300. — L'opinion de David d'Augsbourg sera amplement exposée dans un article suivant.

François. Dans son livre *De quadripartito exercitio cellæ* (35), Adam le Chartreux traite assez amplement de l'attention dans la prière. Le passage ici visé est un mélange de plusieurs versions. Le lecteur voudra bien excuser la citation un peu longue :

« Intende quoque in his et ipsis verbis tuæ petitionis, et ante Deum Patrem omnipotentem coram tota illa cœlesti curia stans, et advocatum tuum [Christum] Patri præsentans, [1] *quod dicis ore, revolvas in corde;* [2] *ut concordet vox tua cum mente tua, et hoc cogitet illa quod sonet ista.* Hoc est quod superius tertio loco posuimus, [3] *quatenus sic illum attendas quem oras, ut attendere non omittas quid illud sit, quod oras,* [4] *ut quod lingua sonat, animus intelligat.* Hoc, ais, ab omnibus fieri non potest, [5] *ut quod eorum lingua sonat, hoc eorum animus intelligat:* nec dico solummodo propter instabilitatem quæ in eorum mente est, sed propter ignorantiam quæ in illis est. Nam sunt quamplures qui fere nihil eorum quæ dicunt, intelligere valent, quia nullam pene quantum ad intellectum, litterarum notitiam habent. Quamvis enim habeant quantum ad exteriorem verborum prolationem, sed non habent quantum ad interiorem qui in eisdem verbis latet, sensus cognitionem... Sed sicut illi aliquam fortasse in his possunt excusationem habere, sic quoque tu non poteris nimirum excusabilis esse, [6] *qui eorum quæ profers, notitiam et intelligentiam habes, sed eis intendere ob magnam tuam negligentiam non curas.* Igitur [7] *appone cor iis quæ ore sonas, quando Deum tuum oras :* non solum quando sonas tu, sed et quando alios vel psalmos, vel hymnos audis proferre. Cum in choro aliquid vel ad psalmos pertinens audis, vel cum cantas, seu certe cum legis, [8] *hoc intra te per intellectum versetur in corde, quod exterius per sonum profers in ore.* Cum vero alios vel dicere versus psalmorum audis, seu cantare, aut certe legere, [9] *iis quæ ipsi proferunt, per intentionem tu adesto;* et [10]

(35) Migne attribuait ce livre encore au Carthusien Guigues II (+ 1188), dans *PL* 153, col. 799-884, où il adopta l'édition de Chifflet, S.J., en 1657. Voir M. DAVY, dans *RAM* 14 (1933), p. 124-145. D'après Wilmart l'œuvre ne fut pas écrite avant 1187 ou 1189. Davy estime cependant que Adam le Chartreux (=Adam Scot) l'a écrite peu après 1186. (*RAM* 14 (1933), p. 129, note 29).

> *cor tuum per intelligentiam cum aure iis appone, quæ ipsos audis proferre.* Et hoc est quod jam diximus, debere videlicet te considerare et quod oras » (PL 153, col. 878-879).

Ce texte est, en effet, très remarquable, auquel, on n'a pas — que je sache — prêté suffisamment attention. Au moins dix fois, Adam le Chartreux répète la même idée en des termes différents. Le plus souvent, les versions variées contiennent une allusion à la version de la *Regula Augustini* (36), mais une fois Adam se sert d'une expression [2] *ut concordet vox tua cum mente tua*, qui frappe pour la ressemblance avec la version dont saint François d'Assise allait se servir environ cinquante ans plus tard. Est-ce hasard ? Est-ce qu'Adam le Chartreux, en variant, a jouaillé ? Nous ne le nions pas. Toutefois nous estimons qu'il y a eu encore autre chose, ce que les psychologues appellent *persévérance.* Du temps d'Adam le Chartreux on parlait déjà fréquemment de la *meditatio.* Des vocables comme *mens, animus, cor, affectus* (37), etc., signifiaient la *meditatio*, la réflexion pieuse. C'était, peut-être, cette préférence pour l'élément méditatif, contenue implicitement dans le texte d'Adam par les mots *intende, revolvas* et *corde*, qui continuaient à exercer leur influence, de sorte qu'Adam prenait, inconsciemment et presque automatiquement, la *mens* comme mesure pour la voix : *quod dicis in ore, revolvas in corde, ut concordet vox tua cum mente tua !*

***

(36) Voir aussi *PL* 153, col. 864 : ...sed quantum per Dei gratiam possumus, *illis solis quæ ore proferimus, per cogitationem intendamus.*

(37) Voir J. CHÉNÉ, dans *Rech. Sc. R.*, 35 (1948), p. 579-580 : Sans doute, le mot *affectus* peut avoir le sens d'inclination, de désir, mais son acceptation fondamentale et habituelle est celle d'impression, de disposition psychologique, d'état d'âme, et c'est le sens qu'il garde dans les formules analogues à celle dont nous traitons, telles que celles-ci que nous lisons chez Cassien, Prosper et Fauste : *affectus divinæ caritatis, le sentiment de la charité que nous avons pour Dieu*, affec*tus petendi*, le sentiment qui nous fait prier, etc. En effet, prier avec affection veut dire : prier de bon *cœur*, et cela implique l'attention (voir HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De modo orandi*, cap. V-VII. *PL* 176, col. 983-988). En le haut moyen-âge, prier avec affection était presque synonyme avec prier attentivement. (Voir mon étude *De souter van Alanus de Rupe*, dans *Ons geest*, erf 28 (1956).

En étudiant à nouveau le texte de saint François, la concordance avec le texte d'Adam le Chartreux est manifeste. Et ce n'est pas seulement la concordance textuelle qui est évidente, mais bien plutôt la liaison avec la préférence pour l'élément méditatif de la prière. Voici les deux textes :

Adam le Chartreux	*Saint François d'Assise*
Intende quoque in his et ipsis verbis tuæ petitionis, et... quod dicis ore, revolvas in corde, ut concordet vox tua cum menta tua, et hoc cogitet quod sonet ista.	...non attendentes melodiam vocis, sed consonantiam mentis, ut vox concordet menti, mens vero concordet cum Deo, ut possint per puritatem mentis placere Deo...

Quant à l'explication de la différence textuelle entre la version de saint Benoît et celle de saint François, il ne faut pas oublier que presque sept siècles séparent les deux Patriarches. Dans cet intervalle, tout le climat spirituel s'était radicalement changé. D'objective, la piété était devenue subjective, la piété liturgique était devenue dévotionnelle.

Toutefois, en pesant ce changement, on n'en saurait négliger les raisons et les causes. Au moins pour le moment, il est impossible, par exemple, de calculer l'influence du manque de clarté du psautier, causée par la distance énorme entre la littérature hébraïque et la littérature chrétienne. En outre, il y a le problème épineux de l'analphabétisme. Une foule de simples gens, hors du couvent et dans le couvent, se contentaient durant les offices ecclésiastiques prolongés, de réciter le Pater Noster. Les légendes mariales du moyen âge contiennent nombre d'exemples à cet égard. La plupart des dévotions dépréciées n'avaient d'autre but que d'aider ces derniers. C'est pour la même raison également que plus tard on inventa le rosaire. L'essor énorme des dévotions s'explique, du moins partiellement, par l'insuffisance de la prière liturgique.

Saint Benoît vivait au moment où l'office divin se trouvait en plein développement. Rien d'étonnant alors si on tenait au texte liturgique. Saint Benoît s'est conformé à son temps. Sa version sur la psalmodie n'a rien ajouté aux versions déjà existantes. C'est la raison pour laquelle il a écrit : ut mens nostra concordet *voci nostræ*.

Saint François d'Assise vécut sept siècles plus tard, lorsque la spiritualité cherchait partout autre chose que la médita-

tion. Il s'est conformé, lui aussi, à son temps et a écrit : ut vox concordet *menti.*

Y a-t-il de l'opposition entre les deux versions ? Au pied de la lettre, oui, sans doute. Mais se trouve-t-elle aussi dans l'intention de saint François ? Nullement. Ce qu'il y avait en réalité, c'était la juxtaposition, dont ni Adam le Chartreux, ni saint François, ni d'autres, ne se rendaient compte. Il n'y avait pas d'opposition intentionnelle entre saint François et saint Benoît, comme il n'y avait pas d'opposition quant à la préférence de l'élément méditatif contre la liturgie. A son origine, la méditation n'avait pas en vue de réagir contre la liturgie ; dès leurs débuts, les exercices méditatifs surgissaient à côté des offices liturgiques. Il est vrai que l'insuffisance de la liturgie favorisait le mouvement méditatif, de sorte que l'esprit méditatif allait bientôt supplanter la liturgie, mais les protubérances ne prouvent jamais que le tronc n'a pas le droit de vivre. Le passage cité d'Adam le Chartreux indique que la préférence pour l'élément méditatif peut exister fraternellement à côté du zèle pour l'office divin. Le même passage prouve en outre qu'on ne voyait alors nulle différence entre la version de saint Benoît et celle de saint François. Les diverses versions de l'antiquité étaient expliquées d'après la mentalité du XIIe et du XIIIe siècles. Les contemporains ont lu leurs propres idées chez saint Cyprien, saint Augustin, saint Isidore et d'autres. C'était là la confusion générale de l'anachronisme. Adam le Chartreux écrivait : *concordet vox tua cum mente tua;* il mêlait cette phrase avec neuf variantes de la *Regula Augustini*, sans y voir autre chose qu'une différence de texte, une nuance comme les autres variantes, puisqu'il croyait enseigner les mêmes principes que saint Augustin. Pas plus qu'Adam, saint François n'a vu autre chose dans sa version qu'une variation négligeable de la version de saint Benoît. Sans conteste, il a cru vouloir ce que saint Benoît voulait.

*
* *

Nous avons étudié l'attention classique dans la prière chez les Pères et leurs continuateurs, et nous avons pu conclure que la formule de saint Benoît ne diffère pas de l'opinion générale d'alors. Nous avons vu aussi qu'il n'y a pas d'opposition intentionnelle entre saint François d'Assise et saint Benoît, mais seulement juxtaposition.

En somme, nous n'avions pas l'intention de justifier la spiritualité du moyen âge. Au lieu de justifier, nous sommes certain qu'il y a des points faibles dans la spiritualité médiévale. Les très nombreuses dévotions ne sont pas les moindres. Notre but, en tant qu'historien, a été seulement d'essayer de chercher le sens originel des versions sur l'attention dans la prière, afin de les comprendre selon leur valeur historique.

P. BERTILO DE BOER,
o.f.m.

ABREVIATIONS

Casel, JbL. — Odo Casel, O.S.B., dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 4 (1924, 219-220,

Cayré, Patro. — F. Cayré A.A., *Patrologie et histoire de la théologie.* Tome 1, Livres I et II, 1945. Tome 2, Livres III et IV, 1945.

Chevalier, Bio-bibliogr. — U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie.* Tome 1, 1905. Tome 2, 1907.

Clavis. — *Clavis Patrum Latinorum*, dans *Sacris Erudiri*, 3 (1951), XXIII, 461 p.

Dausend, Litur. — H. Dausend, O.F.M., *Der Franziskanerorden und die Entwickelung der Liturgie*, 1924, 19 S. (Cette brochure n'est qu'un extrait de *Franziskanische Studien* (=FS) 2 (1924), 165-178).

DACL. — *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie.*

DSp. — *Dictionnaire de Spiritualité.*

Ench. Ascet. — M.-J. Rouët de Journel, S.J., et Dutilleul, S.J., *Enchiridion Asceticum*, 1930.

Francisc. Opusc. — S. Franciscus Assisiensis, *Opuscula.* Quaracchi, 1904 ou 1941.

PL. — Migne, *Patrologie Latine.*

RAM. — *Revue d'Ascétique et Mystique.*

Rech. Sc. R. — *Recherches de Sciences Religieuses.*

Warnach, LL. — Viktor Warnach, O.S.B., *Mens concordet voci*, dans *Liturgisches Leben*, 5, (1938), 169-190.

LES SOURCES DE L'HISTOIRE DES CAPUCINS FRANÇAIS

de 1766 à 1789

De 1766 à 1789, les Capucins ont subi, comme les autres Ordres à vœux solennels, l'action conjointe du pouvoir royal et de l'épiscopat gallican. De 1768 à 1780, ils eurent à satisfaire aux exigences de l'édit de mars 1768 sur le rétablissement de la conventualité et la révision de leurs constitutions. Puis, de 1780 à 1789, ce n'est plus que de façon partielle et à propos d'affaires locales que les services royaux s'occupent des Capucins. C'est le cas en 1780 lors de la suppression de plusieurs maisons de la Province de Touraine, cas qui se renouvelle en 1785 lors de la suppression de maisons de la Province de Languedoc. Du reste, par une exception digne d'être signalée, la Commission des Réguliers qui exerça son activité de 1766 à 1780, s'occupa assez peu des Capucins. En premier lieu, la Commission n'exigea de ceux-ci aucune suppression de maisons, et ce n'est qu'à partir de 1780 que celles-ci eurent lieu par suite de l'insuffisance sans cesse grandissante du recrutement. Puis, si les Capucins durent comme les autres Ordres se réunir en Chapitre national en mai 1771, leur Général qui était français, le P. Aimé de Lamballe, fut revêtu, grâce à la confiance de la Commission pour les Capucins, de la qualité de Commissaire Royal. Mais l'accord qui se traduisait ainsi ne résista guère au conflit que provoqua la question des nouvelles Constitutions que la Commission avait demandé aux Capucins de rédiger en accord avec elle, et que le P. Aimé de Lamballe se refusait à accepter. Le conflit, qui mérite à lui seul une étude particulière, dura de 1771 jusqu'à la mort du général en 1773, et il se double du rôle joué par Madame Louise et Louis XV dans cette affaire.

On serait ainsi porté à penser que les documents sont assez rares sur cette période de l'histoire des Capucins français. Or, il n'en est rien. Si sans doute dans la série G 9 qui contient les papiers de la Commission des Réguliers, les articles sur les Capucins se réduisent aux cartons G 9 48, 49 et 50 (c'est-à-dire peu de chose), en revanche, la collection de Brienne comprend trois registres cotés 4 AP 10, 11 et 12 et comptant respectivement chacun 763, 727 et 729 pages.

On sait, en effet, que l'archevêque de Toulouse, rapporteur de la Commission, avait constitué avec la copie des documents originaux une collection qui n'est entrée aux Archives Nationales qu'en 1931 seulement. La richesse de la deuxième source est bien supérieure à celle de la première, et on s'en rend compte par la collation qui a été faite des registres de 4 AP avec les articles de G 9.

Une autre source intéressante pour les autres Ordres est d'intérêt à peu près nul pour les Capucins. Il s'agit de la collection des Rapports de la Commission pour les années 1769-1774. Les deux pièces que l'on trouve ont trait au Chapitre national de 1771, et font double emploi avec celles de G 9 et de 4 AP.

Il reste enfin à faire mention des documents de la Commission des Unions (1780-1784), héritière de celle des Réguliers, dont les documents font suite à ceux de la Commission des Réguliers dans la collection de Brienne. Le registre 4 AP 107 donne plusieurs pièces sur la suppression de plusieurs maisons de la Province de Touraine en 1780. Dissoute en 1784, la Commission des Unions fut remplacée par un Bureau des Réguliers rattaché à la Chancellerie, mais les Archives Nationales ne conservent que quelques débris de leurs documents, en particulier une Table alphabétique des matières et décisions du Bureau de 1785 à 1791, et qui indique au moins la suite de toutes les affaires traitées. La place tenue par les Capucins est assez réduite, avec en 1785, la suppression de plusieurs maisons de la Province de Languedoc et des couvents de Grenade et de Perpignan.

*
* *

L'ensemble des sources inventoriées est d'intérêt assez divers. L'activité des Commissaires royaux porta aussi bien sur

la conventualité que sur le régime. Sans doute, lorsqu'il s'agit d'un Ordre purement mendiant comme les Capucins, les documents ne font pas état de revenus chiffrés, mais on y trouvera une liste très complète des titres de fondations et souvent des vicissitudes subies du fait des religionnaires et des circonstances fortuites. Plus intéressants, et ils sont nombreux, sont les documents qui traitent du spirituel. En cette fin du XVIII[e] siècle, le mécontentement des simples religieux et la question des frères lais agitent l'Ordre, et particulièrement la Province de Paris. C'est même le procès porté au Parlement de Paris en 1764 par des religieux parisiens qui sera l'un des motifs invoqués par l'assemblée du clergé en 1765 pour provoquer la réforme des Réguliers. Il est certain que les nombreux mémoires et lettres contenus dans les registres de Brienne nous font pénétrer dans la vie et l'atmosphère conventuelle du temps, même s'il faut passer au crible d'une critique sévère plusieurs des assertions qui y sont contenues, l'on saisit ainsi les raisons de la transformation que subissent les Ordres religieux, et plus que tous les autres, les Ordres purement mendiants. En comparaison avec l'expansion du XVII[e] siècle, le XVIII[e] siècle est pour ceux-ci une période d'affaiblissement continu. Les raisons de ce glissement, l'insuccès des mesures destinées à l'enrayer, l'état d'esprit des religieux et des populations au milieu desquelles ils vivent, peuvent être ainsi renouées. Visiblement, la situation d'un Ordre aussi engagé dans la société que les Capucins, était sur le point de subir une transformation complète, mais l'évolution commencée fut brutalement interrompue par la Révolution.

Si nous pouvons savoir, grâce aux documents d'origine française, ce qu'ont pensé les différents intéressés, il était également utile de connaître le rôle joué par le Saint-Siège et ses représentants dans l'histoire des Capucins français.

On trouvera donc, à titre de complément, le relevé des passages relatifs aux Capucins dans les dépêches de la Nonciature de France, les réponses du Secrétaire d'Etat, et enfin dans la série « Lettere dei Particolari » des lettres du Père Aimé de Lamballe au sujet des Constitutions de son Ordre, et une correspondance, qui à la veille de la Révolution, intéresse une affaire particulière des Capucins de Normandie. On remarquera que le séjour en France du P. Aimé de Lamballe a été l'occasion de contacts assez fréquents entre le Nonce et lui, et expliquent la fréquence relative des passa-

ges le concernant. ainsi que son Ordre dans les dépêches du Nonce.

On se trouve, en conclusion, devant un ensemble de sources aussi complet que possible pour la période considérée, et dont l'inventaire détaillé facilitera grandement l'histoire des Capucins français dans leurs relations avec la monarchie, l'épiscopat et le Saint-Siège en cette fin du Siècle des lumières, et à la veille d'une révolution dans laquelle certains d'entre eux jouèrent un rôle qui se comprend mieux, sans l'admettre, par la connaissance approfondie de l'époque antérieure.

I. — REGISTRES DE LA COLLECTION BRIENNE

Capucins. Premier Registre.

4 AP 10 G 9

p.	1-6	— blanc —
p.	7	Rapport pour la tenue des chapitres provinciaux des Capucins d'avril 1769.
p.	8	Arrêt du Conseil d'Etat du roi du 10 mars 1769. Extrait des registres du Conseil d'Etat
p.	10	Lettre de l'archevêque de Reims au Provincial des Capucins.
p.	11	Lettre des Commissaires au Provincial des Capucins.
p.	13	Rapport de mars 1771.
p.	29	Compte de la Province de Champagne
p.	33	Instructions pour le Général des Capucins.
p.	35	Lettre de Brienne au Provincial (lettre circulaire à chaque Provincial).
p.	36	Mémoire du Provincial et ex-Provincial de la Province de Paris à Brienne.
p.	37	Lettre de Brienne au Secrétaire d'Etat de la Vrillière.
p.	38	Lettre de Brienne au Général des Capucins du 25 mars 1771.

p. 39 Projet de lettre de M. de la Vrillière au Général des Capucins.

p. 39 Lettres patentes autorisant le P. Aimé de Lamballe, Général, à faire la visite canonique.

p. 41 Lettre de M. de la Vrillière à Brienne du 24 mars 1771.

p. 41 Lettre du Général des Capucins à Brienne.

p. 44 Lettre de Brienne à l'archevêque de Reims du 2 avril 1771.

p. 45 Lettre du Général à Mgr l'Archevêque de Reims du 2 avril 1771.

p. 46 Lettre du Général des Capucins du 26 mai 1771.

p. 48 Lettre des P.P. Capucins de La Fère à l'Archevêque de Toulouse du 5 mai 1771 (des F.F. Gabriel, Timothée et Anselme).

p. 52 Projet de délibération pour le rétablissement de la Conventualité.

p. 56 Lettre de Brienne au Général des Capucins du 30 mai 1771.

p. 57 Lettre de Brienne au Général des Capucins du 15 juillet 1771.

p. 58 Mémoire de MM. de la Commission pour le Général des Capucins.

p. 62 Procès-verbal de la délibération prise par les députés du chapitre national des Capucins concernant la conventualité.

p. 69 Lettre du Général à Brienne le 26 septembre 1771.

p. 67-78 — blanc —

p. 79 Projet d'une Société de Capucins pour l'étude des Lettres Orientales.

p. 81 Lettre du Fr. Louis de Poix à l'archevêque de Reims, aux Capucins de la rue Saint-Honoré ce 16 juillet 1767.

p. 82 Mémoire.

p. 89 Lettre du Fr. Louis de Poix, Procureur général des Missions Etrangères des Capucins de France à l'archevêque de Reims du 26 juillet 1768.

p. 100 Précis du Mémoire dans lequel on propose un établissement qui sans être à charge

	à l'Etat rendra des services essentiels à l'Eglise, deviendra utile aux scavans et aux gens de lettres et contribuera à la gloire de la nation.	
p. 111-118	— blanc —	
p. 119	*Province de Normandie :* Régime et Conventualité.	
p. 121	Lettre du Fr. Clément, Provincial de Normandie, à Mgr de la Roche-Aymon, Rouen ce 30 août 1766.	
p. 123	Observations du Père Provincial.	48-49
p. 139	Etat des Capucins de la Province de Normandie : Diocèse de Rouen, Bayeux, Seez, Chartres, Lisieux, Evreux, Avranches, Coutances.	48-49
p. 143	Mémoire des Capucins de la Province de Normandie aux Commissaires.	48-49
p. 154	Lettre du Provincial des Capucins à M. Thiériot, Secrétaire de la Commission, à Caen, ce 30 avril 1767.	
p. 156	Lettre du Provincial à Mgr de la Roche-Aymon, Rouen le 31 may 1767.	
p. 158	Lettre du même au même, au Havre-de-Grâce, 18 février 1769.	
p. 158	Lettre du même à Brienne au Havre-de-Grâce, 20 mars 1769.	
p. 159	Lettre du Fr. Augustin Dupin, Capucin, à Mgr de la Roche-Aymon, à Gimon, le 23 avril 1767.	
p. 165	Lettre du Provincial à Brienne, à Rouen, ce 27 mai 1770.	
p. 167-224	Requête anonyme — très humble supplique présentée à N.N.S.S. les Commissaires par des religieux Capucins de Normandie (28 paragraphes).	48-49
p. 225	Lettre anonyme à Brienne.	
p. 233	Requête anonyme à N.N.S.S. les Commissaires généreux pour l'examen des réguliers.	
p. 236	Etat des Capucins de la Province de Normandie.	48-49
p. 239	*Conventualité :* Maison de *Gournay* — Mémoire des officiers municipaux à Gournay	

	à M. le Prince de Tingry par lui envoyé à la Commission.	
p. 244	*Honfleur :* Certificat du curé de Saint-Etienne et Sainte-Catherine d'Honfleur en faveur du P. Bazile de Gournay.	
p. 245-250	— blanc —	
p. 251	*Province de Paris :* Régime et Conventualité.	
p. 253	Lettre du Fr. Pierre François, Provincial, à S. Exc. Mgr de Reims, Paris le 1er octobre 1766.	48-49
p. 257	Custodie de Paris : Couvents - Diocèses - Années d'établissement - Nombre des religieux.	
p. 258	Custodie de Picardie.	
p. 260	Observations sur l'état présent de l'Ordre des Capucins.	
p. 266	Lettre du Fr. Pierre François, Provincial, à l'Archevêque de Reims (envoi d'un mémoire).	
p. 267	Mémoire sur l'abus des privilèges que s'arrogent les supérieurs sortis de leurs fonctions (6 abus), (par le Fr. Villeneuve, Capucin, prédicateur au couvent de Beaucaire, ce 5 septembre 1766).	
p. 286	Lettre sur l'abus des privilèges que s'arrogent les supérieurs sortis de leurs fonctions, adressée à l'Archevêque de Reims, ce 13 octobre 1766.	
p. 291	Requête adressée à l'Archevêque de Reims sur la nécessité de ne supprimer aucune maison de mendiants.	
p. 294	Requête adressée à N.N.S.S. les Conseillers d'Etat...	
p. 297	Extrait du décret du R.P. Général des Capucins, donné à Paris le 31 may 1765.	
p. 300-342	Requête présentée à l'Archevêque de Reims, président de la Commission royale. etc.., sur les différents abus qui règnent chez les Capucins.	48-49
p. 342	Règlement du chapitre provincial des Capucins de la Province de Paris, à Paris le 16 mai 1766.	

p. 350	Lettre anonyme d'un religieux capucin à l'Archevêque de Reims, de Bordeaux ce 21 avril 1767.	48-49
p. 352	Mémoire des Capucins de la Province de Paris en conformité de l'arrêt du Conseil d'Etat du Roy du 3 avril 1767.	48-49
p. 357	Lettre anonyme d'un religieux capucin à MM. les Commissiaires, le 13 may 1767.	
p. 360	Lettre anonyme des religieux capucins à MM. les Commissaires à Perpignan, ce 26 septembre 1768.	
p. 361	Lettre anonyme d'un religieux capucin à MM. les Commissaires, 9 mars 1769,	
p. 364	Lettre anonyme d'un religieux capucin à l'Archevêque de Reims, ce 6 may 1769.	
p. 369	Lettre des étudiants capucins de France à l'Archevêque de Reims, ce 24 avril 1771.	48-49
p. 372	Requête des F.F. Capucins inférieurs adressée à l'Archevêque de Toulouse, le 10 mars 1771.	48-49
p. 375	Lettre du P. Gervais, Capucin, aux Commissaires, Beauvais, 27 avril 1771.	
p. 378	Lettre du P. Blaise Dumont, Capucin, à l'Archevêque de Reims, 27 avril 1771.	
p. 382	Lettre de religieux capucins à l'Archevêque de Reims, La Fère, ce 5 may 1771.	
p. 384	Observations sur nos couvent de Paris et de Province.	48-49
p. 386	Etat des couvents et religieux de la Province de Paris.	
p. 391-394	— blanc —	
p. 395	*Capucins de Champagne : Régime et Conventualité.*	
p. 397	Lettre du Fr. Simon de Parey, Provincial des Capucins de la Province de Champagne, à l'archevêque de Reims, du 9 septembre 1766.	
p. 398	Lettre du Fr. Simon de Parey, Provincial des Capucins de la Province de Champagne, à l'archevêque de Reims, du 15 septembre 1766.	
p. 399	Ordinationes generales factæ a Reverendissimo patre ministro generali ejusque Romæ Generali Definitorio, die 9 décembre anno 1761.	

p. 425 Copie de différentes pièces concernant la Province des Capucins de Champagne.

p. 425 Décret confirmant la suppression des chapitres de chaque 18 mois et réglant les élections à faire hors les Chapitres.

p. 428 Arrêté d'un chapitre qui déboute le nommé P. Athanaze de son opposition et de sa demande pour le rétablissement de chapitres de 18 en 18 mois.

p. 432 Promulgation d'un arrêté de fait au chapitre de Thionville avec la confirmation des Supérieurs généraux de l'Ordre.

p. 433 Lettre circulaire du R.P. Provincial aux couvents de la Province à Sedan, ce 3 février 1766.

p. 434 Copie de la lettre du Révérendissime Père Provincial adressée au R.P. Provincial des Capucins de la Province de Champagne à Sedan. Moguntiæ, die 19 décembre 1765. Paulus, Min. generalis.

p. 435 Copie de la lettre du R.P. Procureur général des Capucins adressée au R.P. Provincial des Capucins de Champagne. Rome, 22 janvier 1766.

p. 438 Règlement fait par les Commissaires du Roy au Chapitre de Charleville touchant les religieux nés étrangers.

p. 438 Règlement pour être observé invariablement dans la Province des Capucins de Champagne fait et publié au chapitre de Charleville le 16 janvier 1753.

p. 440 Défense faite par ordre du Roy d'admettre les religieux nés étrangers pour voter dans le Chapitre.

p. 440 Copie de la lettre écrite par M. de Saint-Contest de la Chataigneraye, intendant de Champagne, à M. Mathieu, lieutenant particulier au bailliage de son subdélégué à Sainte-Menehould, ce 24 mai 1756.

p. 442 Copie de la lettre écrite par le Maréchal Duc de Belle-Isle, à Versailles le 9 mai 1760, au R.P. Toussaint de Verdun, Provincial des Capucins de la Province de Champagne.

p. 443 Copie d'une lettre écrite par le duc de Choiseul à M. de Bernaye de Vaux, intendant de Metz. Versailles, le 15 mai 1762.

p. 444	Statuts des derniers chapitres provinciaux et des assemblées capitulaires, — du chapitre tenu à Sedan le 27 aoust 1762,
p. 445	de l'assemblée capitulaire tenue à Metz le 9 septembre 1763,
p. 447	du chapitre tenu à Thionville le 30 aoust 1765.
p. 449	Etat de la Province des Capucins de Champagne - envoi par le Provincial F. Simon de Parey.
p. 450	Origine de cette Province.
p. 451	Permission de nos Rois pour les établissements des Capucins de France.
p. 452	Les couvents de Champagne et de Lorraine sont d'abord unis à la Province de Paris, ensuite à celle de Lyon. — Erection de ces couvents en Province dite de Lorraine.
p. 453	Les couvents de Champagne sont érigés en Custodie, ensuite en Province.
p. 454	Les couvents de Sedan et Charleville sont occupés par ordre du Roi par des Capucins français.
p. 454	Le couvent de Vaudrevange est transféré à Sarrelouis.
p. 454	Mission dans la Louisiane.
p. 455	Etablissement des couvents de Capucins de la Province de Champagne. (Tableau).
p. 455	Lettre patente pour des maisons non bâties.
p. 459	Des statuts ou ordonnances des chapitres généraux, etc.
p. 468	Conclusion de ce mémoire et très humble prière des Capucins de la Province de Champagne, à Sedan ce 25 octobre 1766.
p. 417	Lettre du Fr. Dieudonné de Thionville, Provincial des Capucins de Champagne, à Brienne de Metz le 24 février 1769.
p. 472	Lettre du Fr. Simon de Parey, Provincial de Champagne, à Sarrelouis, le 28 juin 1767, à la Commission.
p. 476	Etat et mémoire fournis au chapitre du 12 mai 1771 (reproduction du précédent mémoire dans les lignes essentielles).
p. 484-498	Famille des couvents des Capucins de la Province de Champagne.
p. 499	Lettre écrite de Charleville le 4 mai 1771 à l'Archevêque de Reims par le P. Timothée.

p. 506 Lettres de naturalité. - Lettre de l'évêque de Langres à l'Archevêque de Reims, de Paris le 18 janvier 1767.
p. 507 Copie de la Bulle pour ériger en Province les Capucins de Champagne (Innocent XI, 4 mars 1679).
p. 510 Lettre d'attaches sur un bref du Pape en faveur des Capucins de la custodie de Champagne.
p. 512 Suit la copie du décret donné par le définitoire général de la nation commis par le Roi et par le P. Général de l'Ordre pour ériger en Province les Capucins de Champagne.
p. 516 Lettres patentes, octobre 1663.
p. 520 Extrait des registres du Parlement de Metz du 23 janvier 1664.
p. 523 Lettre du P. Athanaze de Metz, religieux capucin à Metz , à Brienne. Metz, 9 septembre 1766.
p. 525-542 Mémoire du P. Athanaze de Metz au Chapitre provincial tenu à Thionville le 29 aoust 1765.
p. 543 Délibération du Chapitre de Thionville en réponse à un mémoire du très vénérable P. Athanaze lu dans le Chapitre, le 1er septembre 1765.
p. 546 Réplique à la réponse du Chapitre contenue en la délibération ci-dessus et des autres parties à Metz le 7 septembre 1766.
p. 555 Lettre du Fr. Athanaze au Cardinal de la Roche-Aymon. Metz, ce 28 mars 1771.
p. 556 Mémoire du P. Athanaze à l'Archevêque de Reims, président de la Commission.
p. 564-566 — blanc—
p. 567 Lettres de naturalité.
p. 567-595 Placet des Capucins de Joinville, Chaumont et Langres à la Commission.
p. 595 Autre placet de plusieurs Capucins de la Province de Champagne à la Commission, le 28 avril 1771.
p. 601 Affaire du P. Lucien.
p. 601 Lettre du P. Lucien à Brienne, Chaumont-en-Bassigny, 8 janvier 1771.
p. 601 Supplique du Fr. Lucien au roi et à N.N.S.S. de son Conseil.
p. 604 Billet de Mgr Le Chancelier à l'Archevêque de Toulouse.

p. 604	Lettres de naturalité pour le P. Lucien.
p. 606	Lettre de Brienne au P. Lucien, Paris ce 30 aoust 1771.
p. 608-614	— blanc —
p. 615	*Capucins de Bretagne : Régime et Conventualité.*
p. 617	Lettre du Provincial de Bretagne aux Commissaires. Rennes, ce 5 septembre 1766.
p. 621	Règlement et ordonnances des Capucins de la Province de Bretagne,
p. 623	du culte divin,
p. 632	des supérieurs,
p. 635	des étudiants et des lecteurs,
p. 637	des prédicateurs et confesseurs,
p. 640	de l'obéissance,
p. 645	de la sobriété et de la chasteté,
p. 652	de la pauvreté,
p. 659	à Hennebont, le 22 juin 1752.
p. 660	Lettre du R.P. Joseph de Redon, Définiteur des Capucins de Bretagne et Gardien du couvent du Mans à l'Archevêque de Reims; au Mans le 11 septembre 1766 (envoi de réflexions).
p. 661	Réflexions.
p. 664	Lettre du Fr. Anastase de Quimperlé, Provincial des Capucins de Bretagne aux Commissaires, à Morlaix, 27 janvier 1767. (Tableau joint de la Province).
p. 669	Lettre des R.R.P.P. Provincial et Définiteurs de Bretagne à N.N.S.S. de la Commission. Rennes, 24 mai 1767.
p. 676	Lettre du F. Augustin de Rennes, Provincial des Capucins de Bretagne à l'Archevêque de Reims.
p. 677	Lettre du F. Anastase de Quimperlé, Provincial des Capucins de Bretagne, à la Commission. Morlaix, 28 février 1769.
p. 678	Lettre du F. Anastase de Quimperlé, Provincial des Capucins de Bretagne, à la Commission. Morlaix, 26 mars 1769.
p. 679	Lettre du F. Augustin de Rennes, Provincial des Capucins de Bretagne, à l'Archevêque de Reims. Rennes, 29 septembre 1770.
p. 680-682	— blanc —
p. 683	Requête du F. Fulgence de Lamballe à la Commission. — Pièces justificatives :

p. 691 extrait de baptême,
p. 692 acte de réclamation,
p. 697 bref de sécularisation de Benoît XIV du 10 novembre 1748,
p. 699 requête présentée à Mgr l'Official de Rennes,
p. 709 lettre du Provincial des Capucins au P. Fulgence (Saint-Brieuc, ce 18 janvier 1749),
p. 713 désistement du Bref de sécularisation du 20 mars 1749,
p. 715 acte de réclamation contre ce désistement du 23 avril 1750,
p. 771 témoignage de ma famille,
p. 727 lettre du F. Emmanuel, Définiteur, au P. Fulgence (Saint-Brieuc, 15 août 1749),
p. 727 lettre du F. Emmanuel de Rennes au P. Fulgence (Rennes, 29 septembre 1749),
p. 728 lettre du F. Emmanuel de Rennes au P. Fulgence (Rennes, 21 juin 1767),
p. 729 lettre du F. Emmanuel de Rennes au P. Fulgence (Rennes, 24 juin 1767).
p. 730 *Couvent de Baugé :* Lettre du Maire de Baugé à la Commission, à Baugé, ce 11 juillet 1767.
p. 730 Envoi d'un extrait du registre des délibérations de Baugé (4 juillet 1767).
p. 723-763 — blanc —

Capucins. Deuxième registre.

4 AP 11 G 9

p. 1-8 — blanc —
p. 9 *Province de Languedoc* (1).
p. 11 Lettre du P. d'Alby, Provincial de Languedoc, à Brienne, à Gailhac, 10 septembre 1766.
p. 12 Relation de la Fondation, Etat et Prérogatives des couvents de la Province de Toulouse.

(1) Cf. Bibl. Nat. ms. fr. 13846, Capucins fol. 183 : Rapport sur la tenue des Chapitres provinciaux de ... mars 1769; fol. 184 : Arrêt du Conseil d'Etat du Roi du 19 mars 1769 (Imprimé); fol. 186 : Lettres de MM. les Commissaires nommés par le Roi au Provincial des Capucins; ms. fr. 14851, Capucins fol. 168-171 : Rapport de ...mars 1771.

	Fondation de la Province :	50
	(p. 16) Toulouse. — (p. 20) Béziers. — (p. 23) Agde. — (p. 27) Alby. — (p. 29) Gailhac. — (p. 32) Narbonne. — (p. 34) Carcassonne. — (p. 36) Castelnaudary. — (p. 37) Grenade. — (p. 39) Limoux. — (p. 41) Montpellier. — (p. 48) Pézenas. — (p. 50) Frontignan. — (p. 51) Lavaur. — (p. 53) Cazères. — (p. 54) Saint-Girons. — (p. 56) Rodez. — (p. 58) Foix. — (p. 60) Vigan. (p. 62) Chalabre. — (p. 64) Lagrasse. — (p. 65) Castres. — (p. 66) Milhau. — (p. 71) Sauve. — (p. 73) Servian. — p. 75) Cordes. — (p. 76) Notre-Dame-d'Orient. — (p. 78) Notre-Dame de Torelle. — (p. 79) Lunel. — (p. 81) Graulhet). — (p. 82) Notre-Dame-de-Peytes. — (p. 83) Ganges. — (p. 85) Roussillon. — (p. 86) Perpignan. — (p. 87) Céret. — (p. 89) Prades. (p. 89) Thouy. — (p. 91) Elne. — (p. 92) Vinça.	
	25 septembre 1766.	
p. 94	Bédarrieux. — (p. 94) Sigean.	
p. 95	Lettre circulaire du R.P. Général aux Provinciaux de son Ordre (de Florence le 27 janvier 1748).	
p. 99	Ordonnances faites par le Révérendissime définitoire général dans le Chapitre tenu à Rome le 19 mai 1747.	
p. 111	Ordonnances faites à Montpellier à la Congrégation capitulaire, le 16 mai 1755.	
p. 115	Décret de notre présent Chapitre tenu à Alby le 6 août 1756.	
p. 116	Ordonnances du Chapitre provincial tenu à Notre-Dame-de-Grâce d'Agde le 6 juillet 1759.	50
p. 118	Ordonnances faites :	
	à Notre-Dame-du-Grau le 25 juillet 1760,	50
p. 119	à la Congrégation tenue à Notre-Dame-du-Grau le 25 juillet 1760.	50
p. 121	Ordonnance du Chapitre de Castelnaudary pour l'argent des missions (19 juillet 1762)	50

p. 121	Lettre du F. Angélique, Provincial, aux religieux de la Province (Carcassonne, 30 juillet 1766).	50
p. 129	Lettre du F. Angélique d'Alby aux religieux de la Province, à Brienne, à Gaillac, en cours de visite, ce 11 septembre 1766,	
p. 132	à Brienne, de Toulouse ce 27 septembre 1766.	
p. 154	Ordonnances générales faites par le Révérendissime P. Paul de Colindre au Général des Capucins et dans son définitoire général à Rome le 9 décembre de l'an 1761.	50
	(texte latin)	50
p. 161	Lettre du F. Angélique d'Alby, Provincial des Capucins de la Province de Languedoc à l'Archevêque de Toulouse (de Toulouse le 1er octobre 1766)	
p. 163	Lettre du F. Angélique d'Alby, Provincial des Capucins de la Province de Languedoc aux Commissaires (de Carcassonne, le 27 avril 1767).	
p. 166	Lettre du F. Angélique d'Alby, Provincial des Capucins de la Province de Languedoc à Brienne (de Toulouse le 24 septembre 1767).	
p. 167	Lettre du F. Angélique d'Alby, Provincial des Capucins de la Province de Languedoc aux Commissaires.	
p. 170	Lettre du F. Jean-Louis, Provincial de Toulouse (de Perpignan le 25 février 1769)	
p. 171	Lettre du F. Jean-Louis de Carcassonne, Provincial de Toulouse, à Brienne (à Narbonne ce 28 mars 1769).	
p. 172	Lettre du F. Angélique d'Alby, ex-provinvincial, aux Commissaires (Gailhac d'Algigeois, 20 septembre 1769).	
p. 175	Lettre du F. Augustin Dupin, Capucin indigne, leur Gardien, à Brienne (à Auch ce 21 avril 1771).	
p. 183	Lettre du F. Augustin Dupin, Capucin, ancien professeur de théologie à Auch, ce 21 avril 1771, à l'Archevêque de Toulouse.	

p. 189	Lettre du F. Simplicien, étudiant Capucin à Brienne (Montauban ce 2 mai 1771).	
p. 192	Lettre du duc de la Vrillière à Brienne (Versailles, 3 mai 1771).	
p. 193	Billet de l'évêque de Rodez à Brienne, 12 mai (1771).	
p. 193	Lettre du F. Pierre de Cazères, Gardien des Capucins, à Brienne (Cazères, 5 juillet 1771).	
p. 195	Lettre du F. Alphonse, Capucin, prêtre, à Brienne (à Alby, 18 juillet 1771) (s/nullité de ses vœux).	
p. 197	Mémoire du F. Alphonse d'Alby, Capucin, prêtre de la Province de Toulouse, pour prouver la nullité de ses vœux à Brienne.	
p. 207-212	— blanc —	
p. 213	Lettre de la Vrillière à Brienne (Compiègne le 15 août 1771).	50
p. 213	Lettres patentes (Compiègne le 14 août 1771), sur la réunion des couvents.	50
p. 217	Etat des couvents des Capucins de la Province de Toulouse et du nombre des religieux qui les composent.	50
p. 225	*Couvent de Grenade.*	
p. 225	Lettre des maire et échevins de Grenade à Mgr de la Roche-Aymon (19 mai 1767, de Grenade-sur-Garonne).	
p. 225	Délibération de la Communauté de Grenade.	
p. 231	Mémoire anonyme adressé à M. l'Archevêque de Toulouse.	
p. 241	Autre mémoire présenté par le Sr Bélan à Brienne.	
p. 249	Lettre de M. Cazalès à Brienne (en faveur de la suppression).	
p. 251	Lettre de M. Voulhié, Procureur du Roi de Grenade à Brienne, (22 juillet 1767) (idem).	
p. 252	Mémoire adressé par le Sr de Voulhié (idem).	
p. 259	Lettre des maire et échevins de Grenade à Brienne, (à Grenade, 30 septembre 1771).	

p. 261 Délibération de la Communauté de Grenade (27 septembre 1771).

p. 263 Lettre des officiers municipaux de Grenade au Cardinal de la Roche-Aymon (Grenade, 23 octobre 1771).

p. 264 Lettre du Sr Boussac, archiprêtre de la ville de Grenade à l'archevêque de Toulouse (Grenade le 30 septembre 1771).

p. 270-721 — blanc —

p. 272 Lettre du P. Joseph, Provincial, à l'Archevêque de Toulouse (Toulouse ce décembre 1771).

p. 273 Lettre du Provincial au Cardinal de la Roche-Aymon (à Toulouse ce 15 septembre 1772).

p. 275 *Couvent de Ganges.*

p. 275 Mémoire de M. le Marquis de Ganges à la Commission.

p. 277 *Couvent de Graulhet.*

p. 277 Lettre de l'Evêque de Castres à l'Archevêque de Toulouse (Castres, le 23 septembre 1771) - (l'original avec réponse manuscrite de l'Archevêque de Toulouse est à 4 AP 191 n° 13. Demande le maintien du couvent).

p. 279-280 — blanc —

p. 281 *Couvent de la Grasse.*

p. 281 Mémoire des habitants de la ville de la Grasse à la Commission.

p. 282 Lettre de Brienne aux officiers municipaux de la Grasse.

p. 282 Lettre de la ville de la Grasse à l'Archevêque de Toulouse (La Grasse, le 2 mars 1772).

p. 285 *Couvent de Collioure ou de Vinça.*

p. 285 Mémoire à M. le duc de Choiseul renvoyé à la Commission de Collioure-en-Roussillon le 18 avril 1769.

p. 287-288 — blanc —

p. 289 *Capucins. Province d'Avignon.*

p. 291 Lettre du P. Maurice d'Uzès, Provincial d'Avignon, à l'Archevêque de Toulouse Uzès, le 3 septembre 1766).

p. 292	Lettre du Provincial à l'Archevêque de Toulouse (Avignon, le 14 septembre 1766)
p. 292	Lettre du Provinvial à l'Archevêque de Toulouse (Avignon, le 7 septembre 1766).
p. 294	Etat des couvents (Tableau).
p. 297	Observations sur les abus.
p. 298	Décrets généraux et particuliers par les Capucins de la Province d'Avignon.
p. 299	Ordonnances faites à notre Congrégation tenue à Avignon le 13 septembre 1754.
p. 303	Ordonnances faites à notre Congrégation tenue à Nîmes le 9 septembre 1757.
p. 306	Ordinationes generales, factæ a Reverendissimo Generali ejusque Reverendissimo Definitorio generali. 1762.
p. 330	Statuts et titres d'établissement par les Capucins de la Province d'Avignon.
p. 332	Bulle de Benoît XIV qui divise la Province de Saint-Louis en celle d'Avignon et de Marseille (Suprema apostolicæ charitatis) du 17 février 1750.
p. 337	Lettre d'attache sur bref en Cour de Rome du 26 mars 1750, enregistré le 13 juin 1750.
p. 339	Lettre du comte de Saint-Florentin, Ministre d'Etat (Versailles, 14 juillet 1750).
p. 339	Lettre du F. Maurice d'Uzès, Provincial d'Avignon, à la Commission (Uzès, le 21 juin 1767).
p. 343	Lettre du F. Augustin de Villars, Cap., du F. Silvestre de Briançon, Cap., F. Etienne d'Embrun, Cap., prêtres à la Commission (Embrun, le 7 avril 1768).
p. 345	Lettre du P. Célestin d'Orange, Provincial des Capucins de la Province d'Avignon à l'Archevêque de Toulouse (Avignon, le 8 octobre 1770).
p. 346	Lettre du P. Joseph, Provincial, à Brienne (Avignon, le 20 février 1769).
p. 347	Lettre du P. Joseph de Mazan, Provincial, à l'Archevêque de Toulouse (Avignon, le 2 avril 1769).
p. 347	Lettre du P. Célestin d'Orange, Provincial

	d'Avignon, à l'Archevêque de Toulouse (à Nismes, 6 mars 1771).
p. 348	Etat de la Province d'Avignon.
p. 348	Etat du couvent des Capucins de Nismes.
p. 349	Attestation du P. Jean-Joseph de Saint-Esprit, Gardien du couvent des Capucins d'Uzès et des religieux de la Communauté.
p. 349	Attestation du Père Gardien du couvent de Beaucaire en Languedoc, diocèse d'Arles, et des religieux de la Communauté.
p. 350	Etat de la maison ou cure de Montfavet.
p. 350	Etat du grand couvent d'Avignon.
p. 351	Etat du couvent de Lisle avec attestation des religieux de la Communauté.
p. 351	Etat du couvent de Barjac.
p. 352	Etat du couvent de Valréas.
p. 352	Etat du couvent des Capucins d'Alais.
p. 352	Etat du Pont-Saint-Esprit.
p. 353	Etat de Cavaillon.
p. 353	Etat du Noviciat des Capucins d'Avignon.
p. 354	Etat des Capucins d'Aigues-Mortes.
p. 354	Etat de Carpentras.
p. 355	Etat d'Embrun.
p. 356	Etat de Gap.
p. 356	Etat d'Orange.
p. 357	*Province d'Avignon.*
	Etat des couvents qui composent cette Province - 17 couvents.
p. 358	Etat des religieux qui composent les Communautés de la Province d'Avignon.
p. 358	Premier couvent d'Avignon, — (p. 359) second couvent d'Avignon, — (p. 360) Montfavet, — (p. 361) Nismes, — (p. 362) Carpentras, — (p. 363) Beaucaire, — (p. 364) Cavaillon, — (p. 365) Orange, — (p. 365) Valréas, — (p. 366) L'Isle, — (p. 367) Gap, — (p. 367) Embrun, — (p. 368) Uzès, (p. 369) Alais, — (p. 368) Saint-Esprit, — (p. 370) Aiguesmortes, — (p. 371) Barjac.
p. 372	Etat des Capucins de la Province d'Avignon composée de 16 couvents et d'un hospice.
p. 374-384	— blanc —

p. 385	*Capucins. Province de Lyon. Affaires générales. Régime.*	
p. 387	Lettre du P. Crisostome de Saint-Pontien, Provincial de Lyon, à l'Archevêque de Toulouse (Cusset, ce 3 septembre 1766).	
p. 389	Mémoire envoyé à la Commission par le Provincial des Capucins de Lyon, 23 mai, 31 juillet 1766).	48-49
p. 389	Origine de la Province de Lyon.	
p. 395	Custodie du Lyonnais.	
p. 406	Custodie d'Auvergne.	
p. 413	Custodie du Dauphiné.	
p. 418	Custodie de Bourgogne.	
p. 425	Abus qui ont pû s'introduire dans l'Ordre, quelles en sont les causes et les moyens d'y remédier.	
p. 434.	Ordonnances faites au Chapitre général des Capucins tenu à Rome le 8 mai 1761.	
p. 434	Lettre du Très Révérendissime P. Général	
p. 445	Ordonnance du Chapitre général tenu à Rome le 8 mai 1761.	48-49
p. 478	Ordonnance du Chapitre provincial célébré à Lyon dans notre couvent de Saint-André le 1er juin 1764.	48-49
p. 481	Arrêt du Conseil d'Etat qui exempte les Capucins de l'exécution des Edits et déclaration du mois de décembre 1666 portant révocation de permissions générales aux religieux et religieuses de s'établir en France, du 23 septembre 1668.	
p. 490	Etat des Capucins de la Province de Lyon.	
p. 490	*Custodie du Lyonnais :* 15 couvents et 2 hospices	48-49
p. 490	Lyon Saint-André, — (p. 491) Saint-François, — (p. 492) Saint-Etienne-du-Forez, — (p. 492) Roanne, — (p. 493) Saint-Chamond, — (p. 493) Le Puy, — (p. 494) Bourg, — (p. 494) Villefranche, — (p. 495) Montbrison, — (p. 495), Mende, — (p. 495) Saint-Bonnet, — (p. 495) Charlier, — (p. 495) Langogne, — (p. 497) de Monistrol, — (p. 497) de Marvejols, — (p. 498) hospice de Tarare, — (p. 498) hospi-	

	ce de Châtillon-les-Dombes, — (p. 498) Mission de Florac.	
p. 499	*Custodie d'Auvergne :*	48-49
p. 499	Couvent de Clermont, — (p. 500) Moulins, — (p. 501) Billom, — (p. 501) Brioude, — (p. 499) Riom, — (p. 500) Montluçon, — (p. 501) Thiers, — (p. 502) Langeac.	
p. 502	Suite de la Custodie - fin de celle de Bourgogne. - La suite de cette custodie est à la fin de celle de Bourgogne.	
p. 502	*Custodie du Dauphiné :*	
	9 couvents - 2 hospices	48-49
p. 502	Grenoble, — (p. 503) Vienne, — (p. 503) Valence, — (p. 504) Romans, — (p. 504) Crémieux, — (p. 505) Crest, — (p. 505) Tournon, — (p. 506) Villeneuve, — (p. 506) Montélimar, — (p. 506) Hospice de La Mure.	
p. 507	*Custodie de Bourgogne :*	
	15 couvents - 2 hospices	48-49
p. 507	Dijon, — (p. 503) Beaune, — (p. 508) Bourbon-Lancy, — (p. 508) Châlon-sur-Saône, — (p. 509) Mâcon, — (p. 509) Autun, — (p. 510) Corbigny, — (p. 510) Avallon, — (p. 511) Arnay-le-Duc, — (p. Saulieu, — (p. 511) Arnay-le-Duc, — (p. 512) Seurre, — (p. 512) Auxonne, — (p. 512) Nuits,—(p. 513) Châtillon-sur-Seine, — (p. 513) Château-Chinon, — (p. 513) Is-sur-Tille.	
	Suite de la *Custodie d'Auvergne :*	
	14 couvents - 1 hospice	48-49
p. 514	Issoire, — (p. 514) Cusset, — (p. 514) Gannat, — (p. 515) Montaigu, — (p. 515) Bourbon l'Archambault, — (p. 516) Hospice de Vichy.	
p. 517	Etat terminé le 17 may 1771,	
p. 517	Lettre du P. Durand de Lyon à Mgr de la Roche-Aymon.	
p. 520	Lettre du Provincial de Lyon à Mgr de la Roche-Aymon (22 février 1769).	

p. 521 Lettre du Provincial de Lyon à l'Archevêque de Toulouse.
p. 522 Lettre du Provincial à Mgr de la Roche-Aymon. (De Dijon, le 24 mars 1769).
p. 522 Lettre de M. de la Vrillière à l'Archevêque de Toulouse du 21 mai 1770.
p. 523 Lettre du Provincial de Lyon à M. de la Vrillière, énoncée en celle ci-dessus, du 15 mai 1770.
p. 524 Réponse de l'Archevêque de Toulouse au duc de la Vrillière.
p. 525 Réponse du duc de la Vrillière au Provincial de Lyon.
p. 526 *Couvent de Cusset et de Vichi.*
p. 526 Lettre des officiers municipaux de Cusset à l'Archevêque de Toulouse, à Cusset, 19 mai 1767.
p. 526 Mémoire énoncé en la lettre ci-dessus.
p. 532 Lettre de M. d'Apchon à l'Archevêque de Toulouse à Saint-Maur, 5 janvier 1767.
p. 533 Mémoire pour les Capucins de Cusset.

p. 539 *Capucins de Tarare.*
p. 539 Lettre du Sr Mignery, curé de Tarare, à l'Archevêque de Toulouse, de Tarare, 30 septembre 1768.

p. 541 *Capucins de Villeneuve-de-Berg.*
p. 541 Lettre du Sr Dupré, premier consul de Villeneuve, à l'Archevêque de Toulouse, de Villeneuve, 17 juillet 1767.
p. 546-552 — blanc —
p. 5?? Délibération de la Communauté de Villeneuve du 29 juin 176.

p. 553 *Capucins de la Province de Touraine.*
p. 555 Lettre du Provincial des Capucins de la Province de Touraine à M. l'Archevêque de Reims, de Melle-en-Poitou, 16 mai 1767.
p. 555 Lettres.... de Niort-en-Poitou, 20 juin 1767.
p. 557 Règlement de la Congrégation du 12 juin 1681.
p. 558 Ordinationes factæ...; Rome, 18 juin 1691.
p. 565 Règlement du Chapitre des Capucins du

	9 septembre 1699 de la Province de Touraine.	
p. 580	Règlement du Chapitre provincial du 2 septembre 1769.	
p. 584	Résolutions prises en l'assemblée générale de tous les Pères provinciaux, etc.., le 20 mai 1638.	
p. 589	Ordonnances du R.P. Général et de la très révérende définition générale des Capucins auprès le Chapitre général tenu à Rome le 22 mai 1733.	
p. 592	Règlement du Chapitre du 18 août 1744.	
p. 594	Règlement du Chapitre provincial du 31 juillet 1750.	
p. 597	Ordinationes generales factæ a R. Patre Generali ejusque reverendissimo definitorio generali 1761.	
p. 603	Règlement du Chapitre provincial du 26 juillet 1765.	
p. 606	Lettre du P. Provincial de Touraine à l'Archevêque de Toulouse.	
p. 610	Lettre anonyme d'un Capucin à Mgr de la Roche-Aymon.	
p. 614	Lettre du Provincial de Touraine à Mgr de la Roche-Aymon, Niort, septembre 1766.	
p. 617	Décret de la division de la Province de Touraine et celle de Bretagne, etc., du Chapitre tenu à Orléans le 17 mars 1629.	
p. 621	Mémoire des Capucins de la Province de Touraine.	50
p. 623-632	Tableau de la réduction des Communautés des Capucins de la Province de Touraine ordonnée par l'arrêt du Conseil d'Etat de Sa Majesté du 3 avril 1767, à Niort, le 20 juin 1767.	50
p. 632	Etat des couvents des Capucins de la Province de Toulouse tels qu'ils sont trouvés dans le cours des visites régulières à la fin de 1765 et dans le cours de 1766.	50
p. 632	Châtellerault, — (p. 633) Loches,—(p. 633) Saint-Aignan, — (p. 634) Romorantin, — (p. 634) Vierzon, — (p. 635) Issoudun, — (p. 635) Château-	

roux, — (p. 636) La Châtre, — (p. 636) Bourges, — (p. 637) Nevers, — (p. 637) Gien, — (p. 638) Orléans, — (p. 639) Beaugency, — (p. 639) Vendôme, — (p. 640) Blois, — (p. 640) Tours, — (p. 641) Chinon, — (p. 641) Loudun, — (p. 642) Saumur, — (p. 643) Angers, — (p. 643) Touars, — (p. 644) Partenay, — (p. 645) Melle, — (p. 645) Niort, — (p. 646) La Rochelle, — (p. 647) L'Isle-de-Rhé, — (p. 647) Rochefort, — (p. 648) Charente, — (p. 648) Saint-Jean-d'Angely, — (p. 649) Angoulême, — (p. 649) Ruffec, — (p. 650) Civray.

p. 651 Etat (nominatif et statistique) des religieux Capucins de la Province de Touraine.

p. 653 Lettre du P. Jérosme de Bourges, Provincial des Capucins, à Mgr de la Roche-Aymon, Orléans, le 18 février 1769.

p. 653 Lettre du P. Jérosme de Bourges, Provincial des Capucins, à Mgr de la Roche-Aymon, Orléans, le 24 mars 1769.

p. 654 Lettre du P. Jérosme de Bourges, Provincial des Capucins, à Mgr de la Roche-Aymon, Angers, le 4 mars 1771.

p. 655 Lettre du F. René, Capucin, à Mgr de la Roche-Aymon, sur le petit nombre des religieux eu égard à la quantité des maisons.

p. 660 Lettre écrite par les Pères et Frères capucins de la Province de Touraine à Mgr de la Roche-Aymon.

p. 663 Catalogus conventuum Provinciæ Turenensis nec non Numerus Sacerdotum et Clericorum ejusdem familias componentium.

p. 668 Etat des Capucins de Touraine (revenus et dettes).

p. 668 Rochefort, — (p. 668) Tours, — (p.669) Isle-de-Rhé, — (p. 670) Niort, — (p. 670) Châteauroux, — (p. 670) Vierzon, — (p. 671) Issoudun, — (p. 671) Bourges, — (p. 671) Saumur, — (p. 672) Beaugency, — (p. 672) Châtelleraul, — (p. 672) Angoulême, — (p. 673) Civray, — (p. 673) Saint-Jean-d'Angély, — (p. 673) Partenay, — (p. 674) Loudun, — (p. 674) Melle, — (p. 675) Gien, — (p. 675) Saint-Aignan, — (p. 676) La Châtre, — (p. 676) Touars, — p.

	676) Romorantin, — (p. 676) Vendôme, — (p. 677) Saint-Maixent, — (p. 677) Blois, — (p. 677) Nevers, — (p. 678) Charente, — (p. 678) Angers, — (p. 678) Ruffec, — (p. 679) La Rochelle, — (p. 679) Loches, — (p. 679) Orléans, — (p. 680) Poitiers.
p. 681-727	— blanc —

Capucins. Troisième Registre.

4 AP 12

p. 1-14	— blanc —
p. 13	*Capucins. Province de Franche-Comté.*
p. 15	Lettre du P. Dormans, Provincial, à l'Archevêque de Toulouse, le 18 septembre 1766.
p. 18	Etat des couvents qu'occupent les Capucins dans le Comté de Bourgogne.
p. 23	Catalogue des noms, surnoms, etc., des religieux (assemblée tenue à Lons-le-Saunier le 27 août 1766), Besançon, le 18 septembre 1766.
p. 43	Lettre du P. Dormans, Provincial, à l'Archevêque de Toulouse, ce 19 juin 1767.
p. 47	Lettre du P. de Cramans, Provincial, à l'Archevêque de Toulouse, 21 février 1769.
p. 47	Lettre du P. Charles, Provincial de Bourgogne, à l'Archevêque de Toulouse.
p. 48	Lettre de Mgr de la Roche-Aymon au P. Charles.
p. 49	Lettre du F. Pierre, Vicaire des Capucins de Seurre, à l'Archevêque de Reims, 15 septembre 1771.
p. 50	Mémoire du F. Pierre à l'Archevêque de Reims.
p. 51	Lettre du F. Charles à M. de Reims.
p. 52	Lettre et mémoire du F. Chrysologue à l'Archevêque de Reims, le 19 octobre 1770.
p. 69	Lettre du F. Chrysologue de Gy à l'Archevêque de Reims, le 17 avril 1771 .
p. 71	Lettre du F. Julien, Capucin de Dôle, à l'Archevêque de Reims, le 23 avril 1771.
p. 73	Lettre des Capucins du Comté de Bourgogne à l'Archevêque de Reims.
p. 76	Lettre du F. Lubin de Jussey, Capucin.
p. 78	Lettre du F. Emilien, Capucin de Franche-Comté, à l'Archevêque de Reims.

p. 99	Lettre du F. Emilien à l'Archevêque de Reims avec une liste où l'on voit toutes les créatures appartenant directement au P. Joseph Beau ou indirectement par le canal des P.P. Charles et Bazile Richardin, ses étudiants.
p. 103	*Capucins d'Auxonne.*
p. 103	Lettre du F. Irénée, Capucin à Dijon, le 15 novembre 1764.
p. 118	Lettre de Monsieur le duc de Choiseul à l'Archevêque de Reims, le 24 avril 1769.
p. 120	Lettre en forme de mémoire du P. André d'Aloxe Larbalestier, Capucin, profès de la Province de Lyon, à la Commission, à Autun, le 23 septembre 1771.
p. 123	Questions à résoudre par l'assemblée nationale des Capucins de France.
p. 127-130	— blanc —
p. 131	*Capucins. Province d'Alsace.*
p. 133	Lettre du P. Joseph-Antoine, Provincial, à l'Archevêque de Reims, du 7 septembre 1766.
p. 136	Autre lettre du même Provincial à l'Archevêque de Reims, 20 septembre 1766.
p. 137	Lettre du P. Bonaventure, Capucin de Blotzheim, à Monsieur de Toulouse, du 15 novembre 1766.
p. 140	Lettre du P. Joseph-Antoine, Provincial, à l'Archevêque de Reims, 17 juin 1767.
p. 142	Observations du Provincial d'Alsace sur les autres Provinces de France.
p. 146	Lettre anonyme d'un Capucin de la Province d'Alsace à la Commission.
p. 148	Traité sur les abus des Capucins de la Province d'Alsace.
p. 182	Lettre du P. Casimir, Provincial, à l'Archevêque de Reims. du 26 février 1769.
p. 183	Etat détaillé des P.P. Capucins sur la Province d'Alsace.
p. 189	Mémoire pour les P.P. Capucins sur la Province d'Alsace.
p. 191	Lettre du Provincial à l'Archevêque de Reims, 29 mars 1769.
p. 193	Etat de la Province d'Alsace contenant les maisons et le nombre des religieux qui la composent.
p. 193	*Custodie de Strasbourg.*

p. 193 Grand couvent, — (p. 195) petit couvent, — (p. 196) couvent d'Haguenau, — (p. 197) couvent d'Oberné, — (p. 198) couvent de Sélestat, — (p. 200) couvent de Mortzheim, — (p. 200) couvent de Wissembourg, — (p. 201) couvent de Fort-Louis, — (p. 202) hospice de Landau, — (p. 202) hospice de Wasselonne.

p. 203 *Custodie de Colmar.*

p. 203 Couvent de Colmar, — (p. 204) couvent d'Ensisheim, — (p. 205) couvent de Winbach, — (p. 206) couvent de Thann, — (p. 207) couvent de Soultz, — (p. 209) couvent de Lanser, — (p. 210), couvent de Neufbrisac, — (p. 211) couvent de Blotzheim.

p. 212 Religieux de la Province qui sont dans les missions : Martinique, Saint-Domingue, Pondichéry.

p. 215 *Couvent de Phalsbourg.*

p. 215 Mémoire adressé à la Commission par Monsieur le Cardinal de Rohan (remis à la Commission par l'Archevêque d'Arles).

p. 216 Lettre de Brienne à l'Archevêque d'Arles (juin 1771).

p. 217 Réponse de l'Archevêque d'Arles à Brienne (14 juin 1771).

p. 219 *Couvent de Landau.*

p. 219 Requête des religieux capucins du couvent de Landau au roi.

p. 221 Lettres patentes qui permettent aux Capucins d'Alsace d'accepter la donation d'un terrain à Landau et d'y faire bâtir une maison pour leur usage (décembre 1753).

p. 225 Arrêt d'enregistrement des lettres patentes. — Extrait des registres du Conseil supr. d'Alsace (18 février 1754).

p. 227 *Capucins de Savoye.*

p. 229 Lettre du F. François Melchior, Capucin, Gardien, à l'Archevêque de Reims, Belley, ce 4 août 1767.

p. 229 Mémoire adressé à l'Archevêque de Reims.

p. 232 Lettre du F. Ange-Joseph de la Batie, Provincial de Savoye, à l'Archevêque de Reims, Turin, le 6 mars 1769.

p. 233-242 — blanc —

p. 243	*Capucins. Province de Lille-en-Flandre.*	
p. 245	Lettre du Provincial des Capucins de Lille à Brienne, à Lille le 22 octobre 1766.	48-49
p. 247	Décrets ou statuts généraux des Capucins de la Province de Lille. Ordonnances faites dans trois Chapitres généraux et ramassées dans le dernier Chapitre célébré à Rome le 7 juin 1726.	48-49
p. 266-339	Décrets ou statuts provinciaux des Capucins de la Province de Lille (Chapitre provincial de Bailleul, le 27 septembre 1710).	
p. 339	Etablissement de la Province des Capucins de Lille-en-Flandre. Par l'autorité du Pape et de Sa Majesté Louis XIV de glorieuse mémoire, avec le nombre de leurs couvents, de leurs religieux et les services qu'ils font usage de rendre au public.	48-49
p. 239	Lettre du Roy adressée au Père Provincial des Capucins pour l'établissement des Capucins de la Province de Lille-en-Flandre.	48-49
p. 342	Lettres patentes du Roy par lesquelles il ordonne que tous les couvents de la Province de Flandre et de la Province Wallonne qui sont de sa domination, soient rédigées à une seule Province avec les autres couvents de la Custodie de Lille, adressées au Parlement de Tournay (16 mars 1684).	48-49
p. 344	Commission donnée par le R.P. Général des Capucins au R.P. Louis de Jully, Définiteur Général, pour l'établissement de la Province de Lille (29 août 1687).	48-49
p. 348-359	Lettre adressée à l'Archevêque de Toulouse contenant un mémoire des religieux des 18 couvents qui composent la Province de Lille (état nominatif et numérique des couvents et des sujets).	
p. 359	Lettre du F. Calixte de Douay, Capucin, à Mgr l'Archevêque de Toulouse, 14 juillet 1767.	48-49
p. 368	Mémoire à N.N.S.S. de la Commission (du Provincial).	
p. 382	Lettre du Père Gardien et Maître des no-	

	vices au couvent de Douay, à M. de Brienne, Douay, ce 9 août 1767.	
p. 383-397	Représentation du F. Sylvain de Cambray, Maître des novices au couvent de Douai.	48-49
p. 397	Lettre du Provincial des Capucins de Lille à Brienne, 15 février 1769.	48-49
p. 397	Lettre du Provincial des Capucins de Lille à Brienne, 20 mars 1769.	48-49
p. 398	Lettre de deux Capucins, Définiteurs flamands, à Mgr l'Archevêque de Toulouse, Dunkerque, le 20 juin 1769.	
p. 401	Lettre de l'Evêque d'Ypres à Brienne, 22 juin 1769.	
p. 403	*Capucins de Flandre.*	
p. 403	1° Custodie de Flandre française ou Wallonne.	
p. 403	2° Custodie flamande.	48-49
p. 403	Concordat de 1687.	
	Lettre du P. Provincial des Capucins de Lille à Brienne, 30 septembre 1769.	48-49
p. 407	Lettre du F. Silvin, ex-professeur et ancien Gardien à Douay, à Brienne, 2 mai 1770.	48-49
p. 413-433	Requête à la Commission par Maximin de Péronne, Capucin très indigne.	
p. 434-439	Attestations des magistrats de la Flandre maritime, en faveur des Capucins de la Province de Lille.	48-49
	Autres attestations (entre autres celles de l'Evêque d'Ypres).	48-49
p. 439	Lettre du P. Provincial des Capucins de Lille à Brienne, 2 mars 1771.	
p. 440	Lettre du P. Gardien des PP. Capucins à Cambrai au nom des religieux de la Province à Brienne.	
p. 442	Réponse de l'Archevêque au P. Capron, Gardien de Cambrai.	
p. 443	Lettre du F. Silvain de Cambray, ex-Gardien des Capucins wallons de la Province de Lille-en-Flandre, à l'Archevêque de Toulouse, Aire-en-Artois, 27 mars 1771.	
p. 445	Requête au Roy présentée par les Capucins des couvents wallons.	

p. 453-457	Lettre du P. Silvain de Cambray, ex-Gardien, etc., à Brienne, Aire-en-Artois, 8 juillet 1771.	48-49
p. 458-463	Mémoire pour la Custodie flamande de la Province de Lille-en-Flandre à N.N.S.S.	48-49
p. 464	Copie des lettres patentes du Roi par lesquelles il ordonne que tous les couvents de la Province de Flandre et de la Province wallonne qui sont de sa domination soient rattachés à une seule Province avec les autres couvents de la Custodie de Lille, adressée au Parlement de Tournay.	
p. 465	Copie des lettres patentes du Roy d'avril 1684.	
p. 465	Copie de la lettre du T.R.P. Général au R.P. de Jully pour ériger la Province de Lille. Transaction approuvée par Clément XI (11 janvier 1721).	
p. 476	Décret du définitoire général des Capucins de Lille.	
p. 477	Lettres d'attache sur le décret précédent.	
p. 479	Requête du F. Marcoul à M. l'Archevêque de Reims.	48-49
p. 482	Requête des Capucins de la Province de Lille à M. de Brienne.	48-49
p. 489	Lettre du F. Silvain de Cambray à Brienne, Aire-en-Artois, le 27 mars 1771.	48-49
p. 491	Lettre du F. Silvain de Cambray à Mgr de Reims, Aire-en-Artois, le 28 avril 1771.	48-49
p. 498	Lettre du F. Silvain de Cambray à Mgr de Reims, Aire-en-Artois, le 4 mai 1771.	
p. 507	Lettre du F. Silvain de Cambray à Brienne, Aire-en-Artois, le 12 juin 1771.	48-49
p. 511	*Pièces envoyées par M. le marquis de Monteynard.*	48-49
p. 513	Requête du F. Silvain au nom des Capucins wallons de la Province de Lille présentée à Monsieur le marquis de Monteynard.	
p. 526	Décret de Rome pour l'érection de la Province des Capucins de Lille-en-Flandre du 10 octobre 1683.	

p. 526	Lettre d'attache de Louis XIV du 18 avril 1684.	
p. 527	Lettre du F. Silvain de Cambray au nom des Cap. wallons de la Province de Lille-en-Flandre à l'Archevêque de Reims.	48-49
p. 544-566	Lettre de M. Caumartin à M. le marquis de Monteynard, Paris, le 20 mai 1771.	48-49
p. 565-574	— blanc —	
p. 575	Noms des Pères et Frères qui composent la Province de Lille-en-Flandre, lieu, l'âge, leur naissance et profession, les services qu'ils rendent au peuple par leur prédication et confession tant à la ville qu'à la campagne (1771).	
p. 575	Lille, — (p. 580) Aire-en-Artois, — (p. 584) Aire-en-Artois, — (p. 586) Cambrai, — (p. 589) Condé-sur-Hainaut, — (p.592) Douai, — (p. 594) Maubeuge, — (p. 597) Merville-sur-la-Lise, — (p. 599) Saint-Omer, — (p. 601) d'Orchies, — (p. 604) Valenciennes.	
p. 607	Numerus conventuum et religiosorum Provinciæ Insulensis (copié à l'intérieur de la liste des couvents).	
p. 609	Nombre de couvents et de religieux de la Province de Lille.	
p. 610	Dunkerque, — (p. 610) Bailleul, — (p. 613) Bergues, — (p. 615) Bergues-Saint-Winocq, — (p. 616) Bourbourg, — (p. 619) Dunkerque, — (p. 625-627) Furnes, — (p. 628) Ypres.	48-49
p. 639	Certificats donnés par les syndics des P.P. Capucins et des Gardiens de chaque couvent de la Province de Lille-en-Flandre.	
p. 639	Rapport du 25 février 1772.	
p. 640-729	— blanc —	

II. — INVENTAIRE COMPLEMENTAIRE DE LA SERIE G 9 48-50

G 9 48-49.

Province de Lyon.

Lettre du P. Irénée de Dijon sur la réforme de la Province de Lyon. Dijon, 15 novembre 1776) .

Lettre du P. André d'Aloxe, ancien Gardien du couvent d'Autun, aux Commissaires sur la réforme de la Province de Lyon (23 janvier 1771).

Province de Paris.

Délibération des Capucins du couvent de la rue Saint-Honoré (7 juillet 1779).

Lettre du P. Maximin de Péronne aux Commissaires sur la réforme des Ordres religieux (Calais, 16 mai 1770).

Lettre du P. Hugues de Paris, Provincial, à l'Archevêque de Toulouse (12 avril 1774).

Lettre du P. Hugues de Paris sur les plaintes du P. Bernardin de Paris, s. d.

Lettre de Lenoir, intendant de police, sur le transfert des Capucins de la rue Saint-Honoré à la Chaussée-d'Antin (4 janvier 1779).

Lettre d'Amelot certifiant avoir envoyé les lettres du Roi autorisant Lenoir à assister au Chapitre en qualité de Commissaire du Roi (8 mai 1779).

Lettre du P. Barnabé sur le projet d'abandon du couvent de la rue Saint-Honoré (11 juin 1779).

Lettre de Lenoir à l'Archevêque de Toulouse sur le résultat du Chapitre général des Capucins (2 juillet 1779).

Réponse du P. Isidore de Paris, secrétaire provincial, sur le Chapitre de la Province, s.d. [2 juillet 1779].

Lettre de Lenoir à l'Archevêque de Reims sur la construction du couvent de la Chaussée-d'Antin (6 juillet 1779).

Lettre du P. Hyacinthe de Paris sur l'envoi du travail des Commissaires du Chapitre provincial (13 juillet 1779).

Copie d'un mémoire de l'Archevêque de Paris au sujet de la fondation d'une nouvelle paroisse à proximité du Palais-Royal, s. d.

Premier projet pour la translation du couvent de la rue Saint-Honoré (7 juillet 1779).

Supplique adressée au Roi sur la translation du couvent de la rue Saint-Honoré à la Chaussée-d'Antin (7 juillet 1779).

Copies de lettres patentes de Louis XVI sur la translation du couvent de la rue Saint-Jacques à la Chaussée-d'Antin, s. d. [1779].

Lettre de Lenoir sur l'envoi de la délibération du Chapitre relative à la translation d'un couvent parisien (7 juillet 1779).

Envoi par M. de Muy du projet de lettres patentes pour

la translation du couvent de la rue Saint-Jacques à la Chaussée-d'Antin (31 juillet 1779).

Réponse de M. de Fleury à M. le Garde des Sceaux sur la translation des Capucins de la rue Saint-Jacques à la Chaussée-d'Antin (septembre 1779).

Province de Lille.

Rapport du P. Boniface de Cambrai, Provincial, et du Définitoire sur l'observance de la Règle dans la Province (15 juin 1767).

Résolutions prises en l'assemblée nationale des Provinciaux et ex-Provinciaux de France (20 may 1638).

Opposition des Capucins de France aux Constitutions (6 juin 1643).

Confirmation des privilèges des Capucins de France (23 septembre 1668).

Lettre du P. Edmond d'Armentières à l'Archevêque de Toulouse (28 juillet 1771).

Lettre du P. Silvain de Cambray sur l'érection éventuelle d'une custodie indépendante de la Province (9 juillet 1771).

Lettre du P. Silvain de Cambray sur les difficultés qu'il a rencontrées dans l'administration de la Province (28 juillet 1771).

Lettre du P. Cyprien Capron à l'Archevêque de Toulouse sur le recours du Provincial de Flandre (31 juillet 1771).

Lettre de M. de Monteynard à l'Archevêque de Toulouse sur le Chapitre des Capucins de la Province de Lille (24 août 1771).

Lettre du P. Silvain de Cambray à l'Archevêque de Toulouse sur la séparation des Capucins de la Province de Lille d'avec celle de Flandre (26 mars 1772).

Lettre du P. Silvain de Cambray à l'Archevêque de Toulouse sur la raison d'être de la séparation des Capucins de la Province de Lille d'avec ceux de Flandre (29 mars 1772).

Lettre du P. Edmond d'Armentières à l'Archevêque de Toulouse sur les couvents de Flandre et l'observance des Constitutions (9 août 1772).

Procès-verbal du Chapitre provincial des Capucins à Lille (1er septembre 1772).

Lettre du P. François d'Armentières, relative au bref pontifical prescrivant la séparation des deux custodies de Flandre et de Lille (14 février 1773).

Lettre de l'Evêque de Saint-Omer, François de Conzié, an-

nonçant l'envoi d'un état des custodies de Flandre et de Lille, (18 février 1773).

Etat des couvents de la Province de Lille, s. d.

Lettre de l'évêque de Saint-Omer, François de Conzié sur le Chapitre provincial des Capucins de Lille, s. d.

Lettre du même à l'Archevêque de Toulouse sur la séparation des deux custodies de Lille et de Flandre, ainsi que sur leur dépendance immédiate par rapport au Général de l'Ordre (25 avril 1773).

Lettre du P. Silvain de Cambray à l'Archevêque de Toulouse sur les difficultés suscitées par les Capucins de la custodie de Flandre (7 mai 1773).

Lettre de Brienne sur les Capucins de Flandre (20 août 1773).

Etat de la custodie de Flandre française en Wallonnie, s. d.

Etat des couvents et des religieux de la Province de Lille, s. d.

Etat du personnel de la Province de Lille par couvents, s. d.

Eat du personnel de la Province de Lille, s. d.

Etat des Capucins non régnicoles ayant fait leur profession en France depuis 1768.

Custodie de Dunkerque.

Lettre de l'évêque de Saint-Omer, de Conzié à Brienne par laquelle il lui annonce l'envoi des procès-verbaux des Chapitres provinciaux de Lille et d'une supplique pour que la custodie flamande soit gouvernée par un custode flamand (13 juin 1773).

Procès-verbal du Chapitre provincial assemblé à Lille (26 mai 1773).

Procès-verbal du Chapitre particulier de la Province de Lille, s. d.

Procès-verbal du Chapitre particulier de la Province de Flandre-Belgique, s. d.

Supplique des Capucins de la custodie flamande de Dunkerque (20 juin 1769).

Protestation des Capucins belges contre le bref qui les prive du droit de nommer leur custode (21 avril 1773).

Lettre du Cardinal de Bernis à Brienne sur la protestation des Capucins de Flandre (28 juillet 1773).

Observations sur les réquisitions des Capucins de la custodie de Flandre (1773).

Lettre de l'Evêque de Saint-Omer François de Conzié sur les Capucins de Flandre (20 septembre 1773).

Minute de lettre relative à l'envoi à Rome du mémoire des Capucins, s. d. [1773].

Mémoire pour les Pères Capucins de la custodie flamande en réponse aux observations de leur Vicaire général, s. d. [1773].

Copie de lettres d'attache entérinant la séparation des deux custodies flamande et wallonne (8 mars 1774).

Lettre du duc d'Aiguillon par laquelle il déclare renvoyées et signées les lettres d'attache sur les Capucins de Flandre-Belgique (9 mars 1774).

Lettre du P. Jean-Evangéliste de Bristol accusant réception du décret rectificatif du bref pontifical (28 mars 1774).

Copie de la lettre du P. Julien de Bergue au Procureur général (23 février 1778).

Minute de lettre sans signature relative aux plaintes du P. Julien de Bergues sur l'état des Capucins de Flandre, s. d. [1778].

Rapport de Brienne sur une lettre adressée au Procureur général par les Capucins de Dunkerque (29 mars 1778).

Lettre du P. Liévin d'Hazebrouck adressant un état de la custodie Flandre française et Flandre autrichienne (7 avril 1778).

Lettre du P. Provincial de Lille sur les dates des professions des Capucins de cette Province (3 juin 1778).

Lettre du P. Liévin d'Hazebrouck sur l'état des Capucins de la Province de Lille (13 juin 1778).

Lettre du P. Liévin d'Hazebrouck sur les mutations des religieux du couvent de Dunkerque (6 septembre 1778).

Lettre du P. Provincial de Flandre sur les religieux qui composent cette custodie (20 septembre 1778).

Supplique adressée par les Capucins de Lille au Roi au sujet de certaines clauses du bref de Clément XIV, s. d. [1774].

Supplique des Capucins de Lille à Clément XIV sur le même objet (6 mars 1774).

Extrait de la délibération prise par le Chapitre provincial des Capucins de Flandre assemblés à Lille (1er septembre 1772).

Minute de supplique au Pape adressée par les Capucins de Flandre-Belgique sur la séparation des deux custodies, s. d. [1774].

Copie d'une bulle de Clément XIV sur le même objet (25 janvier 1773).

Province de Provence.

Etat des couvents de Provence (1771).

Mémoire du P. Provincial des Capucins de Provence conformément à l'arrêt du Conseil d'Etat du Roy rendu le 3 avril 1767.

Etat des couvents et des religieux de la Province de Marseille (28 janvier 1767).

Lettre d'envoi de l'état précédent par le P. Jean-Joseph d'Aix-en-Provence, Provincial (28 janvier 1767).

Arrêt du Parlement relatif à l'appel comme d'abus des Frères Sébastien de Claviers et Auspice d'Apt, religieux lais de la Province de Provence (26 juin 1767).

Mémoire servant de défense à la voie d'arbitrage relativement aux Frères susdits, s. d. [juin 1767].

Origine et progrès de la contestation soumise au Parlement de Provence par les Frères lais de cette Province, s. d. [1767].

Jugement rendu par la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers au sujet de l'affaire du F. Ignace de Grasse, frère lai de la Province de Provence, qui s'était élevé contre certains décrets du Provincial (17 novembre 1730).

Coutumier des Capucins de la Province de Marseille, où l'on a recueilli les différents usages et les ordres donnés en conséquence dans les Chapitres pour les faire observer.

Etablissement des couvents des Capucins de la Province de Marseille.

Fondation et état du couvent de Pertuis (15 mars 1771). Draguignan (20 mars 1771). — Saint-Tropez (24 mars 1771). — Lorgues (22 mars 1771). — Jonquières-les-Martigues (19 mars 1771). — La Seyne (18 mars 1771). — Solliers (31 mars 1771). — Brignoles (19 mars 1771). — Auriol (26 mars 1771. — Marseille (20 mars 1771). — Aix-en-Provence, s. d. [1771]. — Arles (25 mars 1771). — Salon (25 mars 1771). — Ferrières-les-Martigues (21 mars 1771).

Mémoire pour les Capucins d'Apt-en-Provence (12 mars 1771).

Etat du couvent de La Ciotat (16 mars 1771). — Tarascon (23 mars 1771). — Toulon (17 mars 1771). — Saint-Maximin (26 mars 1771). — Riès (22 mars 1771). — Sisteron (17 mars 1771). — Manosque (15 mars 1771). — Grasse (13 mars 1771). — Cannes (6 avril 1771).

Province de Guyenne.

Testament de M. Jean-Ange Deveras (16 mars 1669).

Mémoire présenté aux membres de la Commission par le P. Jean-Baptiste de Cadillac (2 octobre 1766).

Articles présentés au P. Général par le P. Ambroise de Pau pour être proposés en Chapitre et être rédigés en forme de règlements pour ladite Province de Guyenne (avril 1771).

Lettre du P. Augustin de Cuzance, Capucin, à Brienne (18 octobre 1778).

Mémoire des supérieurs majeurs des Capucins de la Province de Guyenne (23 mai 1767).

Etat des couvents, des hospices et des religieux (avril 1771).

Extrait des registres de délibérations d'Orthez sur la conservation du couvent des Capucins (22 septembre 1768).

G 9 50

Province de Touraine.

Lettres patentes confirmant les privilèges, décembre 1662; registrées le 29 décembre 1662; acte scellé.

Exposé sur le délaissement des maisons des Capucins de Touraine (projet d'arrêt du Conseil), 2 exemplaires.

Note sur les nouvelles lettres patentes [on explique la dispense des formalités par la qualité de religieux mendiants des Capucins].

Réflexions sur les observations du Parlement avec corrections manuscrites de Brienne (1780).

Observations sur le projet des lettres patentes concernant la vente de quelques couvents de Capucins de la Province de Touraine, premier projet (1780).

Dernier projet. Lettres patentes pour la vente et l'emploi des couvents de Capucins de Touraine.

Nouveau projet de lettres patentes sur le même sujet. In fine : copie de la soumission du député de la Province de Touraine par le P. Hilaire de Poitiers (Paris, 16 avril 1783).

Copie de la lettre écrite à Mgr le Garde des Sceaux par M. le Premier Président (16 novembre 1783).

Nouvelle rédaction en réponse à la lettre du 19 avril 1783.

Projet de lettres patentes approbatives sur les décrets de l'archevêque de Bourges des 13 février 1783 et 10 mars 1784, de l'évêque de Blois du 14 septembre 1783, et de Poitiers du 23 février 1784.

Rapport du 14 mars 1784, sur les difficultés rencontrées par les Capucins de Touraine qui voulaient liquider les effets

avant d'avoir obenu les décrets des évêques qui ont eu lieu maintenant. Ils demandent des lettres patentes, ce qui est une clause de style.

Rapport du 21 mars 1784 sur la demande du Provincial de Touraine de retenir pour la Province le produit de la vente des couvents abandonnés, la plupart de ceux-ci ayant été acquis non par donation mais par les deniers de la Province (exemple du couvent des Capucins de la rue Saint-Jacques à Paris, arrêts des 6 août 1779 et 28 avril 1782).

Exposé sur les couvents des Capucins de Touraine. Abandon des couvents de La Châtre, Châteauroux, Loudun, Thouars, Parthenay, Melle, Ruffec, Civray, Charente. Requête demandant l'exécution de l'arrêt du 20 avril 1780 par le Provincial et les Définiteurs de Touraine.

Capucins d'Olonne : Décret du 14 août 1777 de l'Evêque de Luçon, Mgr de Mercy, interdisant les Capucins d'Olonne, à la suite de leur refus de laisser l'évêque exercer le droit de visite.

Extrait des registres des procès-verbaux de visites pastorales.

Bref du Pape Innocent X du 20 janvier 1654 sur les contestations des Capucins de Touraine. Lettre d'attache de Louis XIV, de juin 1654.

Couvent d'Angers : Copie de lettres closes du roi Henri III et des conclusions de l'Hôtel de Ville sur l'établissement des Capucins en cette ville (mars 1597).

Devis de la maison de santé pour le couvent des Capucins, dressée sur l'ordre du P. Provincial, s. d. [1597].

Couvent de Blois : Copie de l'acte d'amortissement du clos des Capucins, s. d.

Lettre de M. Gyron ratifiant le don fait aux Capucins de Blois par l'Archevêque de Lyon d'une maison lui appartenant (13 juillet 1596).

Ratification de la donation faite par l'Archevêque de Lyon aux Capucins de Blois d'une maison lui appartenant (12 juin 1596).

Capucins de Beaugency : Requête des habitants pour avoir dans la ville un couvent de Capucins, s. d. [1608].

Délibération des habitants de Beaugency sur la construction du couvent (3 août 1608).

Accord des habitants de la ville sur la fondation (3 août 1608).

Accord des fabriciens de la Province de Touraine sur l'emplacement du futur couvent (16 février 1610).

Couvent de Châtellerault : Lettre du Maire de Châtellerault priant le Provincial de Touraine de vouloir venir choisir l'emplacement du couvent (20 avril 1612).

Hospice de Thonnay-Charente : Contrat pour l'établissement de cet hospice, s. d.

Requête des notables de Thonnay sur l'état de l'hospice, s. d. [1767].

Couvent de Civray : Délibération des habitants en vue d'avoir un couvent (15 juin 1664).

Couvent de La Châtre : Requête des membres du Chapitre au Général des Capucins pour avoir un couvent (26 décembre 1617).

Requête des habitants au Général dans le même but (26 décembre 1617).

Lettre des habitants aux Provincial et Définiteurs de Touraine pour avoir un couvent (17 avril 1618).

Acte notarié en faveur du couvent (1690).

Couvent de Chinon : Lettre de Roisnard, élu, demandant qu'on accepte une place à Chinon pour un couvent de Capucins (29 mai 1692).

Copie de l'acte de donation d'une place pour fonder un couvent (2 2avril 1604).

Lettre du Principal de Chinon demandant des Capucins (26 mai 1604).

Consentement des habitants de Chinon pour un couvent de Capucins (19 mars 1604).

Couvent de Gien : Lettre du P. Balthazar d'Orléans au Provincial de Touraine sur la fondation d'un couvent (4 juillet 1615).

Couvent de l'île de Ré : Mémoire de l'établissement du couvent, s. d.

Actes notariés relatifs au testament de Mme Rousseau, de l'île de Ré en faveur des Capucins (1683).

Acte notarié relatif à la nomination d'un syndic pour les Capucins (1689).

Couvent de Loches : Acte de l'assemblée des habitants pour avoir un couvent (1er septembre 1618).

Requête des membres du Chapitre de Loches en vue d'avoir un couvent de Capucins et un prédicateur pour l'Avent et le Carême prochain (1er septembre 1618).

Délibération du Conseil de Ville sur la fondation d'un couvent (27 octobre 1618).

Lettre du gouverneur de Loches en vue d'avoir un couvent, s. d. [1618].

Lettre du bailli de Beaulieu, dans le même but, s. d. [1618].

Couvent de Loudun : Requête des principaux de la ville au Définitoire de la Province de Touraine en vue d'avoir un couvent de Capucins (2 juin 1615).

Brevet en faveur de l'établissement des Capucins (17 juillet 1615).

Couvent de Niort : Lettre du Procureur du Roi au Provincial de Touraine pour lui demander de fonder un couvent et d'envoyer un prédicateur pour l'Avent et le Carême (25 avril 1611).

Couvent d'Orléans : Notes sur la fondation du couvent, s. d.

Couvent de Vierzon : Lettre au Provincial de Touraine mentionnant l'autorisation royale de fonder un couvent de Capucins, s. d. [1613].

Lettre du maréchal de La Châtre aux habitants de Vierzon au sujet d'un certain nombre d'arbres à prendre dans les forêts de Vierzon et de Mehun pour la construction du couvent des Capucins (17 février 1613).

Couvent de Parthenay : Requête des membres du Conseil de Ville aux Capucins en vue d'avoir un couvent de leur Ordre, s. d.

Requête semblable des habitants de la ville, s. d.

Couvent de Nevers : Homologation de la concession faite en cour de Rome de la concession d'un terrain près de Nevers pour y bâtir un couvent (1613).

Lettre d'Etienne Girard, curé de Nolay, au Gardien du couvent des Capucins de Nevers au sujet du P. Benoît de Bourges (28 décembre 1652).

Règlement donné par Eustache de Chéry, Evêque de Nevers, au sujet des Capucins établis sur la paroisse de Nolay-Prunevaulx, s. d. [1652].

Mémoire relatif à l'établissement du couvent sur le territoire de la chapelle de Prunevaulx, s. d.

Concession du prieuré Sainte-Valute pour le couvent des Capucins (24 décembre 1609).

Mémoire relatif aux droits du curé de Nolay sur la chapelle de Prunevaulx, s. d.

Couvent de La Rochelle : Acte de Jacques Gastard, Vicaire général de La Rochelle, confiant aux Capucins l'hospice de l'Aleu (28 juin 1627).

Etablissement des Capucins à La Rochelle, s. d. [1627].

Couvent de Romorantin : Acte de délibération de la commune sur l'établissement des Capucins (9 avril 1611).

Lettre du P. Côme de Romorantin au Provincial de Touraine sur l'offre faite par les habitants, d'un terrain pour y fonder un couvent (10 avril 1611).

Copie de la lettre de Mgr de Montigny aux autorités municipales de Romorantin sur l'établissement du couvent (14 avril 1611).

Lettre de Gabriel de l'Aubespine, Evêque d'Orléans, autorisant l'établissement des Capucins à Romorantin (21 octobre 1615).

Couvent de Saint-Aignan : Fondation par le comte et la comtesse de Saint-Aignan d'un couvent, qui déclarent ne pas s'en réserver la propriété (14 juin 1623).

Couvent de Saint-Jean-d'Angely : Consentement des habitants de Saint-Jean-d'Angély pour la construction du couvent, s. d. [1619].

Homologation de la donation faite d'une place pour les Capucins (20 mars 1619).

Consentement des religieux de l'abbaye de Saint-Jean-d'Angély de donner aux Capucins des biens du prieuré Saint-Jacques, s. d. [1619].

Donation d'une place pour bâtir le couvent (19 mars 1619).

Copie de l'acte de donation d'une maison aux Capucins de Saint-Jean-d'Angély (18 juillet 1722).

Rôle des tailles sur l'élection de Saint-Jean-d'Angély où sont taxées six mille livres pour la construction du couvent des Capucins (30 octobre 1623).

Etat du couvent (6 avril 1771).

Couvent de Saint-Maixent : Lettre du Maire de Saint-Jean-d'Angély au Provincial de Touraine par laquelle il lui manifeste le désir d'avoir un couvent de Capucins (7 avril 1612).

Lettre du curé de Saint-Maixent demandant au P. Provincial un prédicateur et un couvent (8 avril 1612).

Etat des achats pour le couvent des Capucins (12 août 1615).

Couvent de Vendôme : Requête des habitants de Vendôme pour avoir un couvent (26 juin 1605).

Supplique des habitants dans le même but (26 juin 1605).

III. — INVENTAIRE COMPLEMENTAIRE SUR LES CAPUCINS FRANÇAINS DE 1780 à 1789.

(*Commission des Unions et Bureau des Réguliers*).

4 AP 107

I) *Commission des Unions :*

p. 47 Résultat de la première Commission concernant les suppressions et unions tenue le 9 avril 1789.

p. 55 ...article 4 : suppression de quelques couvents de Capucins de la Province de Touraine. Rapport du 9 avril 1780.

p. 56 Mémoire des Provincial et Définiteurs des Capucins de la Province de Touraine à l'Archevêque de Toulouse.

p. 59 Lettre de l'Archevêque de Toulouse à M. Amelot, Secrétaire d'Etat de la Maison du Roi. Paris, 13 avril 1780.

p. 59 Réponse de M. Amelot du 20 avril 1780 (G 9 50).

p. 60 Arrêt du Conseil d'Etat du Roi qui autorise les Capucins de la Province de Touraine à se retirer de différentes maisons où ils ne peuvent subsister et en vendre les bâtiments; du 22 avril 1780 (G 9 50).

p. 62 Lettre de l'Archevêque de Toulouse au Provincial des Capucins de Touraine. Paris, le 27 avril 1780.

H 1647

II) *Table alphabétique des matières et décisions relatives au Bureau établi à la Chancellerie (affaires des Réguliers) de* 1784 *à* 1791 (1) :

(1) Cette table n'indique que le titre, la nature, la date, l'expéditeur et le destinataire de la lettre. Les documents du Bureau des Réguliers de 1784 à 1788 (exclus) n'ont pas été conservés et n'existent plus aux Archives Nationales qui a recueilli les fonds de la Chancellerie dont faisait partie ce Bureau. Seuls subsistent les documents des années 1788, 1789, 1790 et 1791 sous les cotes AA 15 n° 883 et AA 26 n° 883. On n'y trouve aucun document sur les Capucins.

1785 septembre 1er décembre, n° 17, Capucins : *Province de Languedoc :* Lettre au Provincial des Capucins de Languedoc pour l'obliger à vider 12 maisons de sa Province où il n'y a qu'un seul prêtre.

1785 15 décembre, n° 31, Capucins : Même Province : Lettre aux évêques de la Province pour leur demander leur avis sur chaque maison de Capucins de leur diocèse.
Lettre au Provincial par laquelle il lui est ordonné d'assembler derechef son Définitoire pour vider celles de leurs maisons qui sont inutiles et scandaleuses.

'1785 4 août, n° 24, Capucins : *Perpignan :* Le Garde des Sceaux demande des éclaircissements préalables à la suppression.

1786 16 janvier, n° 37, Capucins : *Couvent de Grenade :* Lettre aux municipaux de la Ville qui demandent la conservation des Capucins et que leur nombre soit porté à 4 au lieu de 2. On les renvoie aux Evêques et aux Supérieurs.

IV. — INVENTAIRE COMPLEMENTAIRE SUR LES CAPUCINS FRANÇAIS DE 1766 à 1789.

(*Archivio Segreto Vaticano*).

1° *Nunziatura di Francia : (Dépêches du Nonce au Cardinal Secrétaire d'Etat).*

Vol. 521 Dépêche du 10 juin 1765 f° 260 r°v°	Visite du Général des Capucins (résultats médiocres).
Vol. 535 Dépêche du 28 mars 1771 f° 70 v°	Chapitre national des Capucins (le Général sera Commissaire du Roi).
Dépêche du 13 mai 1771 f° 138	Chapitre des Capucins (satisfaction du Nonce à son sujet).
Dépêche du 3 juin 1771 f° 149 r°v°	Bonne fin du Chapitre des Capucins.
Dépêche du 9 septembre 1771	Visite du Nonce au Géné-

f° 211	ral des Capucins. Doléances de celui-ci sur le recul de l'âge des vœux.
Dépêche du 28 octobre 1771 f° 247	Sur la désignation du Commissaire du Général au Chapitre de la Province de Paris.
Dépêche du 30 décembre 1771 f° 294	Remerciements du Nonce au Général à propos de l'affaire des Capucins de Mayenne.
Vol. 540	
Dépêche du 1er mars 1772 f° 111	Maladie du Général des Capucins.
Dépêche du 16 mars 1772 f° 138 r°v°	Amélioration de l'état de santé du Général des Capucins.
Vol. 541	
Dépêche du 8 février 1773 f° 303 v°-305	Situation du Général des Capucins. Nécessité de le remplacer.
Dépêche du 29 mars 1773 f° 358 r°v°	Sur les Constitutions des Capucins français et leur éventuelle approbation par Rome. Lettre du Général au Roi sur les Constitutions transmises par l'Archevêque de Paris qui l'a remise à Mme Louise qui l'a donnée au Roi. Opinion des prélats de la Commission sur Mme Louise.
Vol. 536	
Dépêche du 29 mars 1773 f° 367 v°-368 r°v°	Le Général a écrit une lettre à l'Archevêque de Paris qui l'a fait parvenir au Roi (sur les Constitutions).
Dépêche du 21 juin 1773 f° 468 r°v°	Mort du Général des Capucins. Cet événement n'a pas fait changer les raisons de soutenir les anciennes Constitutions (opinion de l'Archevêque de Paris).

Vol. 560	
Dépêche du 26 juillet 1773 f° 77	Les Constitutions des Capucins et l'Archevêque de Paris.
Dépêche du 13 septembre 1773 f° 146	Même question.
Dépêche du 25 octobre 1773 f° 227 r°v°	Constitutions des Capucins.
f° 231 r°v°	Copie de la lettre du Général des Capucins sur les Constitutions de son Ordre du 12 mars 1773 (annexée à la dépêche.
f° 232	Note sur la démarche du Général des Capucins et celle de l'Archevêque de Paris (annexée à la dépêche).
Vol. 562	
Dépêche du 23 novembre 1775 f° 453 r°v°	Le Nonce a reçu deux Dominicains et deux Capucins qui lui ont remis copie du discours prononcé devant l'Assemblée du clergé sur l'âge de la profession. Intervention de l'Archevêque de Paris en leur faveur.
Dépêche du 27 novembre 1775 f° 481 r°v°	Même question.

2° *Nunziatura di Francia :(Dépêches du Cardinal Secrétaire d'Etat au Nonce*).

Vol. 461	
Dépêche du 14 avril 1773 f° 294 v°-295	Démarche du Général des Capucins pour le maintien des anciennes Constitutions des Capucins français.
Dépêche du 7 juillet 1773 f° 314 v°-315	Sur les nouvelles Constitutions des Capucins.
Vol. 461 A	
Dépêche du 23 décembre 1775 f° 68 v°	Au sujet du discours du P. Caudron devant l'Assemblée du clergé à propos de l'âge des vœux.

3° *Lettere di Particolari* (*Particolari à Segretario di Stato*).

Vol. 252	
f° 10	Lettre du P. Aimé de Lamballe, Général des Capucins, au Secrétaire d'Etat. Paris, 4 janvier 1773.
f° 11	Supplique du Général des Capucins au Saint-Père sur les plaintes portées contre son gouvernement. Paris, le 4 janvier 1773.
f° 23	Supplique du Général de l'Ordre au Saint-Père (idem). Paris, 22 janvier 1773.
f° 162	Lettre du Général au Secrétaire d'Etat. Paris, le 29 mars 1773.
f° 163	Lettre du Général au Pape lui demandant de suspendre l'examen des nouvelles Constitutions. Paris, 29 mars 1773.
Vol. 275	
f° 65-66	Lettre du P. Clément de Valognes, ex-Provincial des Capucins de Normandie, sur son conflit avec l'Evêque de Bayeux qui a provoqué sa disgrâce. Nancy, le 1er février 1788.
f° 67	Pro memoria sur l'affaire des Capucins de Normandie.
f° 69	Autre pro memoria.
f° 69-70	Lettre du baron de Breteuil, Secrétaire d'Etat de la Maison du Roi, au Cardinal Secrétaire d'Etat. Versailles, le 26 juillet 1787.
f° 71	Lettre du F. Ehrard, Général des Capucins, au Secrétaire d'Etat. Rome, le 2 mars 1788.

f° 74	Copie de la lettre du Général des Capucins adressée au baron de Breteuil ayant le département de la Province de Normandie. Rome, le 20 août 1787.

4° *Lettere di Particolari* (*Segretario di Stato a Particolari*).

Vol. 324 (ex 292 A)	
f° 17	Lettre du Secrétaire d'Etat au Général des Capucins du 20 janvier 1773 sur les Constitutions de son Ordre.
Vol. 339 (sans foliotation)	Lettre du Secrétaire d'Etat au P. Clément de Valogne sur les troubles de la Province de Normandie, du 12 mars 1778.

Pierre CHEVALLIER,
Professeur au Lycée de Troyes,
Docteur-ès-Lettres.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages franciscains

S. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. — **Opuscoli mistici**, Milano, édit. Vita e Pensiero, 19596, 1 vol., 12 x 18 cm., 328 p.

Nouvelle édition de l'excellente traduction qui a fait connaître, en Italie, les œuvres spirituelles de saint Bonaventure. L'introduction générale est du Rme P. Gemelli. On y retrouve avec plaisir, dans sa langue drue et jûteuse, **gustosa**, dirait un italien, la richesse et la profondeur de ses vues : vues du psychologue et du médecin qui démèle avec finesse les secrets replis du composé que nous sommes, esprit et matière. Profondeur du philosophe qui pénètre le sens des choses et de la vie, et lorsqu'il devient théologien, celles de la grâce.

On ne s'étonnera pas cependant que nous regrettions de ne pas trouver un écho des pensées du P .Fidèle de Fanna, o.f.m., l'initiateur et le réalisateur de l'édition critique des Œuvres de saint Bonaventure. Il avait vu et compris la pensée fondamentale du Séraphique Docteur, celle qui est l'épine dorsale de tout son système : l'expérience est le principe de toute science, et c'est l''expérience, la connaissance expérimentale, qui conduit à donner la première place à l'amour. Aussi longtemps qu'on ne partira pas de là, on risquera toujours de donner des arguments aux adversaires savants ou ignorants, de saint Bonaventure. On ne comprendra pas surtout la raison foncière de son opposition à l'intellectualisme trop conceptuel d'Aristote et le moyen d'éviter les excès de l'intellectualisme contre lesquels s'élève justement le Rme P. Gemelli. Dans l'article qui ouvre ce fascicule des Etudes Franciscaines, nous avons essayé de montrer que saint Bonaventure a donné le moyen de réaliser l'équilibre entre intuition expérience et concept. que rencontrent si difficilement les penseurs catholiques ou non.

La traduction et les notes du P. Nazario Rosadi, o.f.m., et du professeur Monica Stieco sont fidèlement intéressantes.

P. Jean de Dieu.
o.f.m. cap.

GEMELLI (P. Agostino) o.f.m. — **Il franciscanismo**, Milano, édit. Vita e Pensiero, 1956 1 vol., 12 x 18 cm., XVI — 568 p.

Nouvelle édition également de cet ouvrage universellement connu, — il a été traduit en neuf langues et ces traductions ont déjà plusieurs éditions, — que l'on reprend toujours avec intérêt. L'appareil scientifique est passé sous silence, mais il suffit d'un coup d'œil pour se rendre compte de la richesse des renseignements et de l'ampleur des vues historiques du R^{me} P. Gemelli. Philosophe, psychologue, médecin, théologien, il se montre grand historien, d'un mot caractérisant un homme ou une situation, ou bien fixant à larges traits les grandes lignes des événements d'une époque ou de l'évolution d'une institution. On sent le travail de toute une vie d'enquêtes et de réflexion. Le lecteur sort du contact avec le fruit de ce travail, instruit, édifié, encouragé, comme le lui conseille la poétique conclusion.

Mais nous n'aurions pas donné une idée précise de tout ce que le lecteur trouvera dans ce volume, si nous ne montrions pas quelques exemples de ce que nous y avons remarqué, sinon d'inédit, du moins de peu connu ou de discuté.

Discuté et discutable est le jugement porté sur l'origine des Capucins qui « seraient séparés de l'Ordre ». Au début du XVIe siècle, la réforme « **la più forte ed autonoma, tanto da scindersi dell' Ordine, fu quella dei Cappuccciani** » (p. 155). Quand les Capucins devinrent les réformés, les plus forts, ils n'étaient pas, comme ils n'ont jamais été, autonomes, jusqu'à ce qu'ils aient un ministre général. Il est étonnant que malgré les déclarations formelles de Pie X, on tienne à cette audacieuse affirmation qui ne peut que faire sourire le lecteur informé. Aussi, dans le compte-rendu de l'ouvrage d'Y. Gobri, **Saint François**, de la collection des **Maîtres Spirituels** (Ed. du Seuil), — nous l'avons passée sous silence : elle était trop pleine de bonne volonté. L'auteur qualifiant la réforme capucine de « **schisme** », tout simplement ! Il est étonnant que le psychologue qu'est le P. Gemelli ait cédé à cet entraînement, puisqu'il continue à donner leur place aux Capucins, ce dont il faut lui reconnaître tout le mérite.

Au contraire, rempli de charme est, pour le lecteur français, « le petit poème, presque ignoré, de vie franciscaine » que fut la rencontre de sainte Colette et de Jacques de Bourbon, la conversion de Jacques de Bourbon et sa sainte mort aux pieds de sa mère spirituelle, dans les années mêmes où sainte Jeanne d'Arc put rencontrer sainte Colette.

P. Jean de Dieu.
o.f.m. cap.

AGATHANGE DE PARIS (T.R.P.) O.F.M. Cap. — **Le monastère du faubourg Saint-Cyprien de Toulouse (1516-1840).** Toulouse, 1957, 1 vol., 25 x 16 cm., 102 p.

Une Clarisse de Toulouse au XVII[e] siècle, Sœur Germaine d'Armaing (1664-1699). Toulouse 1957, 1 vol., 25 x 16 cm. 62 p., couv. ill.

Le T.R.P. Agathange, Ministre provincial des Capucins de Toulouse, et professeur de droit canonique à l'Institut Catholique de cette ville, est en outre depuis de longues années le spécialiste de l'histoire des Clarisses du Sud-Ouest. Son étude sur **l'Origine et la fondation des monastères de Clarisses en Aquitaine au XIII[eme] siècle**, parue dans les **Collectanea Franciscana** (Rome, 1955), avait bien atténué les brumes qui planaient sur les débuts des plus antiques de ces monastères, et fait s'écrouler aussi plus d'une légende et illusion.

Cette fois-ci, c'est d'une communauté née au XVI[eme] siècle que l'A. nous apporte la monographie détaillée, une des rares dont les premiers pas se mêlent à ceux des Frères Mineurs Observants en leur premier essor. A travers une centaine de pages, c'est toute la vie de ce fervent monastère qui défile sous nos yeux. Cette intéressante histoire est appuyée sur de longues et patientes recherches effectuées non seulement à Toulouse même, mais encore dans les départements circonvoisins, tant est grande la dispersion des pièces d'archives. Il a surtout utilisé les minutes notariales, source infiniment riche et si peu exploitée encore. Mais les pages les plus intéressantes s'avèrent bien celles consacrées à la spiritualité, au degré de vie sipritueIle du monastère, tant et si bien que l'A. a cru bon de publier à part la vie de Germaine d'Armaing qui demeure certes, comme la meilleure preuve de la ferveur des Clarisses.

Sœur Germaine dont les restes viennent d'être transférés chez les actuelles Clarisses de Toulouse-Montaudran, ne demeura que treize années au couvent, où elle mourut âgée de trente-cinq ans. Sa biographie la révèle comme une âme vraiment séraphique et une émule authentique de sainte Claire. Or, semblable sainteté de vie ne se comprend que par la ferveur qui régnait au monastère à cette époque, ce qui laisse supposer à bon droit que l'exemple de Germaine d'Armaing n'était pas un cas isolé dans son entourage.

Les communautés de religieuses auront profit à lire ces pages écrites pour elles. Et les historiens qui s'intéressent au vieux Toulouse se féliciteront d'une solide pierre de taille apportée à la bâtisse attachante du passé franciscain toulousain.

P. Fidèle Durieux
o.f.m.

WILLIBRORD (R.P.) O.F.M. Cap. — **Trois Capucins guillotinés à Valenciennes en 1794.** Blois, Librairie Mariale et Franciscaine, 1958, 1 vol., 18,5 x 14.5 cm., 7 h.-t. et 3 plans dans le texte, couv., ill.

La période révolutionnaire n'a pas encore livré tous ses secrets tragiques, malgré les excellents travaux d'A. Tuetey,

P. Caron et de tant d'autres, qui ont fourni aux chercheurs des guides toujours appréciés. C'est chaque année que des épisodes du drame révolutionnaire, ou des études locales, sont présentés ainsi au public. Tel est bien le présent ouvrage qui vient s'inscrire dans l'histoire religieuse de la Révolution, en évoquant trois belles figures de capucins martyrs inconnus ou presque, de nos jours, et dont la Cause de béatification est en cours : le P. Martial de Valenciennes, les F..F. Joseph de Douai et Paul de Monchecourt.

Un cadre historique se révèle nécessaire à cette action : état des couvents, intensité plus ou moins grande de la vie religieuse, et sous ce rapport, la « conventualité » s'avère meilleure dans le nord de la France — desiderata de religieux voire même les abus. Aussi convenait-il d'exposer rapidement les prodromes de la Révolution, son rôle de responsable dans la persécution religieuse, conséquences de cette Commission extraordinaire du Conseil du Roi érigée par un arrêt du 31 juillet 1766, dite Commission des Réguliers. Il convient toutefois de faire remarquer que l'on a trop vite attribué pour but à la Commission la suppression de la vie religieuse en France. Sans doute, plusieurs de ses membres étaient connus pour leurs sentiments gallicans et antireligieux, et en particulier le rapporteur, Loménie de Brienne — encore que des travaux récents viennent tempérer cette assertion — mais c'est peu à peu, qu'un but pervers se fit jour jusqu'au sein de la Commission. Pour être juste, il convient de rappeler que ce furent les Réguliers eux-mêmes qui la provoquèrent ; l'état de décadence des Ordres religieux au XVIIIeme siècle, le minime recrutement de certains, le grand nombre de couvents dépeuplés, et surtout le procès porté en 1764 par les Capucins de la Province de Paris devant le Parlement, attirèrent l'attention de l'assemblée du clergé sur les Réguliers. Le but initial de la Commission fut donc, non l'anéantissement de la vie religieuse, mais bien la réforme des abus signalés dans certains Ordres. D'ailleurs, si les Capucins traversèrent une crise douloureuse que provoqua en partie la Commission, celle-ci ne leur imposa aucune fermeture de couvents. La suppression de certaines maisons doit se situer après 1780, à une époque où la Commission n'existait plus (19 mars 1780) ,motivée d'ailleurs par le petit nombre de religieux. Il convient de souligner encore que le Général des Capucins, le P. Aimé de Lamballe, à titre de français, fut nommé commissaire royal au Chapitre national de mai 1771.

L'A. a su, avec beaucoup de goût, donner une intéressante et suffisante description des couvents où séjournèrent nos martyrs, ainsi que de cette Province de Lille née des conquêtes de Louis XIV, et dont des éléments flamands occasionnèrent nombre de difficultés internes que s'efforça d'aplanir un grand religieux, le P. Sylvain de Cambrai. On y constate le degré de ferveur variant avec les couvents, on assiste aux débuts de la Révolution ; grâce aux inventaires, nous pouvons ainsi connaître le mobilier des chapelles, des

couvents, et les bibliothèques conventuelles, mais aussi et surtout, l'attitude des religieux devant la persécution, en un mot, tout le cadre de vie dans lequel les trois confesseurs de la foi passèrent les derniers mois de leur vie.

Si nos renseignements sur leurs activités sont assez minces, la lecture du volume permettra de constater que les trois martyrs ont subi tous les contrecoups de la Révolution dans le nord de la France : émigration, retour à Valenciennes ou aux environs, grâce à l'occupation autrichienne, et malgré le retour des armées de la République, leur secret espoir de reprendre, tant bien que mal, la vie commune. Leur mort courageuse illumine leur vie entière, et illustre bien la vitalité de l'Eglise en ces temps troublés. Un dernier chapitre consacré au procès de béatification en cours, réfute les quelques objections de caractère politique que l'on pourrait soulever, mais qui ne tiennent pas devant les faits.

Agréablement illustré de plans et de photos des anciens couvents de Cambrai, Valenciennes et Douai, écrit en un style alerte et agréable, dénué volontairement de tout un appareil de références qui l'aurait inutilement surchargé, encore que s'appuyant sur une documentation manuscrite et imprimée très sûre, ce petit livre ne manquera pas de faire connaître ces martyrs, et contribuera à leur prochaine glorification.

P.R.

HILDERAND D'ANVERS. (R.P.), O.F.M. Cap — **Het vlaamsgezinde dagblad « De Belgische Standaard » van de Kapucijn Ildefors Peeters 1915-1919.** Autwerpen, Archief der Kapucijnen. 1957, 1 vol., 21,5 x 14,5 cm., 251 pp. ; tables ; illustrations.

La première guerre mondiale qui a tant éprouvé la Belgique, a été aussi pour elle l'occasion d'affirmer sa personnalité nationale et culturelle. La presse a été l'un des moyens les plus forts, le plus fort peut-être de proclamer cette affirmation. Un capucin, né à Roselaere en 1886, le P. Ildefons Peeters, en fondant en 1915, dans la villa « Ma Coquille » de La Panne, le « Belgische Standaard »», participa très activement et très efficacement à cette œuvre, au point que son journal peut être regardé comme l'un des principaux artisans moraux de la victoire belge. L'infatigable archiviste des Capucins de Belgique nous donne l'histoire de ce journal — ainsi que la vie de son fondateur (Ypres, 31 juil. 1929). Il y emploie la science archivistique et la méthode analytique scrupuleuse et sûre que ses lecteurs habituels lui connaissent et qui font de cette monographie une contribution très appréciable à l'histoire du mouvement flamand (car le journal eut des œuvres culturelles de grand retentissement social), de certains aspects de la guerre de 1914, et de l'influence des Capucins sur des plans divers. Cette étude intéresse aussi les Capucins de la Province de Paris, non seulement à cause des rapports étroits entre la Belgique et la France à cette époque,

mais encore parce que des personnages ou des lieux comme le P. Eugène d'Oisy, Le Hâvre (Sainte-Adresse), Calais, Paris, etc... jouent un rôle, à certains moments dans l'histoire, on peut dire l'aventure, de ce précieux journal.

P. Willibrord.
o.f.m. cap.

THEOPHILE GRAF, o.f.m. cap. .. **Die Kapuziner.** Fribourg-Suisse, Paulusverlag, 1957, 1 vol., 17,5 x 12 cm., 182 pp. rel., toile, ill. (Coll. Orden der Kirche n° 2).

Le titre de ce volume fait croire qu'on y trouvera le maximum de renseignements sur l'Ordre des Frères Mineurs Capucins, son passé, son influence dans l'Eglise, son genre de vie. Malheureusement, il n'en est rien, car l'auteur, de la p. 57 à la p. 128 s'attarde à narrer les origines de l'Ordre et les difficultés traversées en ses premières années. Comme il a déjà employé les 57 premières pages à nous exposer les origines du franciscanisme et ses crises intérieures, du XIIIe au XVe siècle, il ne lui reste que les pp. 128 à 171 pour mener l'histoire de notre famille religieuse jusqu'au début du XXe siècle. Cela fait bien peu, puisque rien ou presque ne nous est dit sur la législation propre de l'Ordre, sa littérature spirituelle et théologique, son rôle dans les missions étrangères etc... Les dix dernièrs pages du volume contiennent une bonne bibliographie et une table des notes — ou plutôt références — du texte courant. Après un grand effort fait depuis vingt ans et plus pour fournir aux historiens des instruments de travail excellents en vue d'écrire l'histoire des Capucins, et les critiques que l'auteur a déjà reçues dans les **Collectanea Franciscana**, 1940, p. 410-427, pour son **Zur Entstehung der Kapuzinerordens**, Fribourg en Br., 1940, il est dommage que le présent volume soit si incomplet, si décevant.

P. Willibrord.
o.f.m. cap.

P. IGNACE MOTTE, o.f.m., et P. GERALD HEGO, o.f.m. — **La Pâque de saint François,** Paris, Editions Franciscaines, 1958, 1 vol., 19 x 12 cm., 135 p. Coll. « Présence de saint François » n° 4.

Ce qu'il y a de plus central dans le christianisme, c'est le mystère de Pâques. Et ce qu'il y a de plus central dans le franciscanisme, c'est la recherche d'une conformité aussi totale que possible avec le Christ. Par conséquent, c'est au mystère de Pâques que l'âme franciscaine doit le plus s'appliquer. Les auteurs de ce petit chef d'œuvre, qui ont trouvé le moyen, à la faveur du renouveau christologique contemporain, de rajeunir merveilleusement le vieux thème de la conformité de saint François à Jésus-Christ, analysent et développent ce principe. Comprendre, voir se réaliser « la Pâque du Christ en saint François » (p. 38) voilà à quoi ils

nous entraînent. Et ce n'est pas à une connaissance pour ainsi dire gratuite, spéculative, du mystère de Jésus réalisé en François qu'ils nous amènent, mais à des conclusions de spiritualité très concrètes pour parfaire notre âme franciscaine. Elle doit devenir totalement filiale par cette vie dans le mystère de Pâques, pour se rendre à l'égard de tout le créé — racheté, totalement fraternelle (p. 86). L'analyse qu'on trouve ici du **Cantique des Créatures** nous paraît compter, dans cette optique, au nombre des plus belles pages qui aient jamais été écrites sur saint François et sa spiritualité.

P. Willibrord.
o.f.m. cap.

SALIES (Pierre). — **Sainte-Marie-des-Anges, église des Récollets, dite église du Calvaire, et le faubourg Saint-Michel du XVeme siècle à nos jours.** Toulouse, Edit. de l'Auta, 1956, 1 vol., 22 x 14 cm., 336 p., 10 h.-t.

Nos campagnes françaises ne sont pas les seules à posséder de ces petits chefs-d'œuvre de pierre, laissés aujourd'hui plus ou moins à l'abandon, nos grandes villes en conservent aussi qui constituent des témoins d'un beau passé révolu. La présente monographie se présente moins comme une étude historique et archéologique d'une église conventuelle, et du monastère qui y était attenant, que comme une évocation de tout un quartier de faubourg. Il n'était d'ailleurs guère possible de parler de l'un sans évoquer l'autre.

Louis XI fonda cette charmante église toulousaine dans le dernier quart du XVeme siècle, dans un cadre à cette époque, extrêmement pittoresque : le faubourg Saint-Marcel. De style gothique, elle a gardé jusqu'à nos jours son majestueux aspect, sa voûte en forme de carêne de vaisseau renversé et son immense toiture d'écaille. Il n' y a pas à douter qu'elle doive sa conservation à cette grandeur architecturale. Mais son interêt réside surtout dans celui de son passé franciscain. Couvent de l'Observance, puis siège de la réforme des Récollets, l'église a entendu prêcher Olivier Maillard qui mourut dans le couvent. Comme toutes les maisons religieuses, le couvent Notre-Dame-des-Anges a subi inévitablement le contre coup des événements politiques. L'A. a eu encore le rare mérite de ressusciter la vie intérieure du couvent, travail si rare parce que difficile étant donné la pauvreté des sources narratives de nos anciens couvents franciscains.

Du moins a-t-il su tirer le meilleur parti des documents d'archives, et en extraire tous les renseignements qu'il était en mesure de fournir, voire même des anecdotes. L'histoire du couvent est inséparable du quartier qui l'environne. L'A. la raconte avec goût et une grande sûreté d'information, en particulier pour ce qui touche la période révolutionnaire qui vit la dispersion des derniers Récollets. Et, avec le XIXe siècle, le vieux couvent s'identifie avec l'histoire diocésaine.

puisque différentes congrégations y séjournèrent, en particulier les Pères du Calvaire, jusqu'au jour où, rétrocédé à la ville, il redevint un lieu de culte. L'A,. en appendice, discute le plan de l'église, indique ses sources — très nombreuses — qui lui ont permis de faire revivre ce grand monument. Son travail intéressera les historiens locaux, mais aussi les fervents de l'art et des traditions populaires, car l'histoire de Sainte-Marie-des-Anges est révélatrice des usages et du folklore de tout un quartier du Vieux Toulouse.

P.R.

II. — Ouvrages non franciscains

VAN INSCHOOT (R.). — **Théologie de l'Ancien Testament. Tome II. L'homme.** Paris, Desclée et Cie, 1956, 1 vol., 20 x 14 cm., 342 p.

La Revue (Juin 1955, p. 114) a déjà présenté à ses lecteurs le tome premier de cette théologie de l'A.T. Ce deuxième volume comporte quatre chapitres ayant l'homme pour objet : origine et nature de l'homme (p. 138), la vie et la destinée de l'homme (p. 9-82), les devoirs de l'homme (p. 83-277), le péché (p. 278-39).

L'auteur développe largement selon la même méthode que dans le premier volume chacun des thèmes signalés. Son livre rendra de grands services. On regrettera peut-être que cet exposé synthétique risque de laisser inaperçus les développements multiples de cette théologie au cours de toute l'histoire d'Israël qui est en divers points l'histoire de la révélation elle-même. C'était difficile de faire autrement sans doute. Aujourd'hui les auteurs s'efforcent de chercher dans ce sens.

L'ouvrage s'achève par une table des matières détaillée mais il n'y a aucun index permettant une utilisation plus rapide et aussi plus profitable.

P. Exupère.
o.f.m. cap.

CAMBIER (J.). — **La formation des Evangiles. Problème synoptique et formgeschichte.** Paris, Desclée de Brouwer, 1957, 1 vol., 20 x 14 cm., 207 p.

Cet ouvrage nous présente un ensemble d'études sur les Evangiles synoptiques. Il ne s'agit pas d'études définitives mais de voies tracées qui achemineront vers la solution des difficultés multiples posées par ces vieux textes dont on cherche à retracer le développement, et comme l'histoire, dans le cadre même de l'Eglise. Cette recherche est longue, minutieuse dans ses développements, modeste en ses conclusions, ces pages nous en donnent un exemple incontestable et à ce seul point de vue, ce livre vaut beaucoup. La tradition évangélique néammoins s'éclaire peu à peu, elle nous redevient vivante, l'école des formes sagement mise à profit nous est d'un secours véritable dans cette besogne et je crois que la conclusion de Mgr. Cerfaux (p. 33) exprime bien la préoccupation de tous ceux qui ont collaboré à cet ouvrage. Je la cite intégralement : « Quant à l'ensemble des problèmes

soulevés par la méthode que l'on convient d'appeler la Formgeschichte, il est clair que nous découvrons, dans la vie de la tradition, des activités des communautés chrétiennes primitives. Rien n'empêche de chercher à cerner ces activités et à nommer ces communautés. L'activité des communautés ne supprime pas d'ailleurs celle des Evangélistes. Elle ne se soustrait pas non plus nécessairement à l'influence du groupe des premiers disciples, surtout des Douze ; au contraire, d'un bout à l'autre le travail qui s'est poursuivi dans l'élaboration de la matière évangélique partait des souvenirs des disciples et continuait à s'y référer. C'étaient les souvenirs et l'approbation des disciples qui l'accréditaient dans les communautés. »

P. Exupère.
o.f.m. cap.

DIDIER DE CRE (T.R.P.) O.F.M. Cap. — **Notre-Dame de la Trinité. Méditations Théologiques. I : Le Grand Vocable** Blois, 1957, 1 vol., 21 x 14 cm., 354 p.

Cet ouvrage, premier d'une série de trois volumes dont on annonce la parution prochainement, est consacré à Notre-Dame de la Trinité dont le sanctuaire de Blois fut érigé en Basilique Mineure par S.S. Pie XII en 1956.

« Méditations Théologiques » annonce le sous-titre. De préférence au terme « méditations », nous retiendrons celui de « théologiques ». L'ensemble se présente en effet sous la forme d'une étude approfondie de la vie Trinitaire et de la personnalité de la Vierge Marie.

Nous qualifierons la première partie d'historique. Le T.R.P. recherche dans l'Ecriture Sainte, dans les enseignements pontificaux et chez les grands mystiques, ce qui est dit des relations de la Vierge à chacune des Trois Personnes divines : Fille et non Epouse de Dieu le Père, Mère et non Epouse de Dieu le Fils, Temple et Epouse du Saint-Esprit.

La seconde partie de l'ouvrage nous fait méditer sur Notre-Dame et la vie de la Trinité dans nos âmes ; « exemplaire » de notre vie en Dieu-Trinité, la Nouvelle Eve est source de notre vie en Dieu.

Dans la dernière partie, nous voyons comment Notre-Dame est « toute relative à Dieu, toute de Dieu et toute en Dieu », et qu'ainsi, médiatrice de toute grâce, elle nous conduit à Dieu.

L'ouvrage est remarquable par sa clarté ; les divisions et subdvisions favorisent une lecture aisée et permettent de suivre facilement le cours (non exempt de redites, volontaires selon la préface) d'une pensée qui unit solidité théologique et belle inspiration mystique.

P. Antoine-Marie,
o.f.m.

KONINCK (CHARLES DE). — **La piété du Fils.** Etudes sur l'Assomption. Publié sous les auspices du Centre Marial Canadien (Nicolet). Les Presses Universitaires Laval, Québec, 1954, 1 vol., 22 x 17 cm., 232 p.

Cet ouvrage contient une série d'études et d'articles réunis en un seul volume, à l'occasion de l'année mariale 1954. Un premier chapitre, intitulé : « La perfection de l'Incarnation et l'autorité du Souverain Pontife », rappelle pourquoi le Christ a laissé parmi nous un Vicaire qui confirme ses frères dans la foi. Entrant alors dans son sujet, l'A. à l'aide de la « suppositio » de la logique aristotélicienne, établit qu'il faut dire : non seulement la Sainte Vierge est la mère du Fils de Dieu, mais la mère du Fils de Dieu existe, en corps et en âme, par l'Assomption. Il considère ensuite la piété du Fils, qui par sa naissance temporelle s'impose le devoir de piété envers celle qui est l'unique principe géniteur de sa procession temporelle. Il étudie également la piété filiale du Christ envers Marie en raison de sa part dans la passion rédemptrice et de sa maternité spirituelle. Puis il affirme : dans l'Assomption le Christ fait un retour complet à l'original dont il est, dans sa nature humaine, l'image consubstantielle, de sorte que c'est la personne même de la mère spirituelle qui est l'objet de la piété des fidèles. L'A. donne alors de bonnes précisions théologiques concernant la certitude de l'Assomption avant et après la Définition. Il examine ensuite la question disputée du trépas de la Vierge, et, après avoir analysé la Constitution Apostolique « Munificentissimus Deus », il conclut avec le P. Balic cité en note, p. 96 : les paroles effectivement employées pour mentionner la mort posent un problème, non pas de savoir si la Sainte Vierge est morte ou non, mais qui nous engage à chercher en quoi précisément a consisté la mort de Marie. Et notre A. d'entreprendre cette recherche.

Faisant sienne l'hypothèse qui paraît être de saint Augustin, des saints Albert le Grand et Thomas d'Aquin, que la mort véritable et la résurrection sans intervalle de temps mais au même moment n'implique de soi aucune contradiction, et appliquant cette hypothèse à la Vierge Marie, il propose de dire : il faut éloigner d'elle la mort qui se dit de l'altération corruptive, comme aussi celle qui embrasse le terme et le processus tout ensemble, au sens où l'on parle par exemple de la mort de Socrate; de même on écartera encore ce qui signifie à la fois et le terme instantané et l'état de mort qui s'en suit. Reste le sens strict du nom de mort, que l'A. décrit ainsi : le primum non esse du vivant, où se vérifie, mais dans un seul et unique instant, moritur et simul mortuum est. Ayant éliminé toute allusion possible à une altération précédente, on référera l'éloignement du corps de condition passible à la cause efficiente de la gloire de l'âme et à la cause formelle de la gloire du corps. L'A. dit p. 136 : « Si maintenant nous considérons que, d'une part, la plenissima beatitudo de l'âme est la cause formelle du corps spirituel, et que, d'autre part,

cette gloire est naturellement incompatible avec le corps de nature passible et mortelle, la séparation de l'âme et du corps animal serait ici l'effet formel de l'âme en tant que pleinement glorifiée : la mort serait l'effet de l'union de l'âme au corps de gloire ». Selon cette explication, l'A. insiste sur ce point que depuis sa conception il n'y a jamais eu aucun instant où la personne même de la Vierge aurait cessé d'exister comme personne.

Confrontant alors sa position avec l'hypothèse immortaliste et après avoir cité le P. Jugie, l'auteur dit : « Si par le sort commun le P. Jugie entend la mort commune, nous ne voyons pas où serait le désaccord. Et si d'autre part il peut admettre que, pour le corps, être changé instantanément et revêtu de la gloire en même temps que l'âme s'ouvre à la vision béatifique constitue précisément l'innovation radicale que nous avons dite, qui comporte la séparation de l'âme et du corps mortel, dans ce cas l'accord est parfait ». — Comment alors parler aux simples fidèles de la mort de la Sainte Vierge ? Il suffit d'en traiter exactement dans les termes où en ont parlé saint Jean Damascène et saint Amédée de Lausanne, un des premiers disciples de saint Bernard, dont les homélies sont citées par la bulle de l'Assomption. Saint Amédée : « Par sa mort elle a donc émigré vers la gloire, si toutefois on peut appeler mort ce qui est le passage à la vie. Bien plus, pour dire vrai, c'est la vie même, puisqu'en fait seule y meurt la mort... Et n'est-ce pas vivre que d'aller à la source de la vie... C'est de ce jaillissement sans arrêt que la mère a été prévenue dès avant son trépas, afin qu'au jour de son passage, elle ne fût pas même effleurée par la plus légère impression de la mort ».

P. Marie-Benoît,
o.f.m. cap.

LAURENTIN (RENE). — **Lourdes. Dossier des documents authentiques ; tome 1 : 11 février-3 avril 1858 ; tome 2 : 4 avril-14 juin 1858.** Paris, Lethielleux, 2 vol., 25 x 16,5 cm., de 331 et 404 p., h.-t.

Ce livre a été entrepris à la demande de l'évêque de Lourdes à l'occasion du Centenaire. L'A., déjà connu par ses travaux de mariologie, a voulu creuser l'histoire des apparitions, d'où une série de découvertes que retrace le premier chapitre de l'Introduction. Il dévoile le mystère des archives de Lourdes, secret jalousement gardé depuis un siècle. Le dossier des documents rassemblés est publié intégralement et sans coupures. Il fallait d'ailleurs cette rigueur scientifique pour laisser aux textes leur entière valeur et leur éminent témoignage. La plupart de ceux-ci sont inédits et un grand nombre n'étaient qu'incorrectement édités. Présentés dans leur succession chronologique, avec des explications précises et une manchette donnant pour chaque jour le résumé des événements, ils permettent de suivre au jour le jour le drame des apparitions. On saisit sur le vif à travers leurs lettres offi-

cielles ou privées, même à travers leurs brouillons et leurs ratures, les réactions des contemporains et des fonctionnaires devant ce fait insolite. L'introduction de l'A. fait saisir les cheminements de la grâce dans cette masse complexe et fournit un fil conducteur pour pénétrer dans cette forêt de textes. Rien n'est plus véridique que des documents d'archives car bien des auteurs ont eu au moment de leur élaboration un tout autre but que celui de l'histoire. C'est là toute leur force et la source d'une édification saine et virile.

E. F.

LAURENTIN (RENE). — **Le sens de Lourdes.** Paris, Lethielleux, 1957, 1 vol., 19 x 12 cm., 144 p.

Dans un petit livre très dense, l'abbé Laurentin a voulu rapidement étudier le fait des apparitions, en effectuer un sondage critique, en exposer l'ordonnance et le développement. Son travail vaut surtout par les aperçus théologiques, les qualités du témoignage et, en tout premier lieu , par l'interprétation du sens des apparitions, par la signification des messages de Lourdes et de Fatima, et leur place dans la vie de l'Eglise. L'A. insiste surtout sur le développement mystique de Lourdes et de son pèlerinage qui constitue une invitation à « entrer dans le mouvement de grâce dont les apparitions sont la source ». Le message marial est surtout, à Lourdes, une grâce de vie intérieure qui pousse les âmes dans la voie de la prière et de la paix, alors que celui de Fatima sera centré davantage sur le sacrifice et la réparation. Le livre se termine par de courtes mais subtantielles études sur le texte critique des paroles de la Vierge sur la date des paroles relatives à la chapelle. Beau et lumineux petit livre.

P. R.

Lourdes 1858, témoins de l'événement. Paris, Lethielleux, 1958, 1 vol., 25 x 16 cm., 366 p., h.-t.

Vingt ans après les apparitions, le P. Léonard Cros fut chargé en 1878 de faire une enquête canonique destinée à établir le « fait de Lourdes » sur des témoignages précis et irrécusables. C'est le résultat de cette enquête qui est aujourd'hui publié. Cette documentation, dont la valeur n'a échappé à aucun des historiens récents comporte les réponses faites oralement ou par écrit aux interrogatoires les plus minutieux par les témoins survivants. Elle est, avec les documents officiels des fonctionnaires et du clergé la source historique indispensable.

Le texte, tel qu'il est édité, a été préparé par le P. Cros lui-même au cours des dernières années de sa vie et d'après les minutes qu'il avait conservées de son enquête ou les mémoires qui lui avaient été remis. L'éditeur en a seulement ordonné le plan de façon à en rendre la présentation plus

vivante. Les courtes introductions qu'il a également rédigées mettent en relief l'intérêt de ces documents et leur signification particulière.

Chacune des parties est divisée en chapitres qui groupent successivement les témoignages des fonctionnaires de Lourdes, des Lourdais contemporains, des proches parents de Bernadette, des compagnes de la Voyante et des congréganistes, des instituteurs, du clergé. La dernière partie reproduit un mémoire autographe de M. Estrade daté de 1878. Chacun de ces chapitres nous introduit au cœur du drame, tel qu'il a été aperçu et vécu par les témoins immédiats.

Les fonctionnaires subalternes qui y ont pris part évoquent, quelque vingt ans après, leurs souvenirs. Gardes champêtres et gendarmes remémorent leurs impressions de surprise et de curiosité en face d'une situation qui mettait à l'épreuve leur obéissance professionnelle et leur foi intime.

D'un témoignage à l'autre nous suivons avec un intérêt croissant les alternatives d'incrédulité ou de confiance par lesquelles sont passés ceux-là mêmes qui parlent. L'intérêt passionnant de ce livre est pourtant ailleurs que dans les réactions subjectives d'une population frappée d'émoi collectif. L'enquêteur de 1878 avait compris avec une rare sagacité que le « fait de Lourdes », tel qu'il s'était produit originellement, devait être établi sur des bases historiques inébranlables. La présence d'un Etre invisible, sa manifestation mystérieuse, attestée sous le regard d'une affluence nombreuse, par le comportement d'une enfant de quatorze ans, lui paraissait une preuve de l'existence du surnaturel exactement adaptée aux exigences de l'esprit positif des temps modernes. Aucun détail ne lui semblait mesquin ou superflu, dès lors qu'il s'agissait de déterminer les circonstances concrètes choisies pour cette révélation du monde transcendant. Aussi l'enquête menée par le P. Cros demeure-t-elle à la base de toute recherche sur la genèse des événements de Lourdes.

E. F.

ARMINJON (P.). — **Le mouvement œcuménique.** Paris Lethielleux, 1956, 1 vol., 19 x 14 cm., 93 p.

Cet ouvrage a pour but de retracer les efforts accomplis pour réaliser entre les Eglises chrétiennes une union et un rapprochement qui ont été très incomplets. D'une part, l'Eglise catholique ainsi que quelques Eglises protestantes n'y ont pas participé, et les Eglises orthodoxes ne l'ont fait que dans une très faible mesure. D'autre part, les fédérations et les alliances conclues entre les Eglises issues de la Réforme ont laissé subsister les différences qui séparent leurs doctrines et, quand une union a été réalisée, elle a consisté en une déclaration de foi exprimée en termes très généraux.

Les statuts du Conseil œcuménique constitué en 1948 ont borné ses attributions à donner aux Eglises chrétiennes

« qui acceptent Jésus comme Dieu et sauveur » le moyen de confronter leurs doctrines et de chercher en commun la solution des problèmes que posent les conditions nouvelles de la vie sociale.

On verra que si le résultat espéré par ceux qui ont entrepris cette œuvre d'unification n'a été que très imparfaitement obtenu, il serait injuste de dire qu'il a été stérilisé.

Les Eglises qui ont contracté des alliances ou des fédérations ont unifié leurs liturgies, et leurs fidèles pratiquent souvent le même culte dans le même temple ; la confrontion des doctrines, si elle a eu parfois un effet tout contraire à celui qu'on avait espéré, a frequemment dissipé des préjugés, favorisé une compréhension réciproque, incité à la tolérance.

Si les représentants des Eglises et des organisations, qui composent le Conseil œcuménique, se sont abstenus de faire figurer dans le programme des conférences, qu'ils ont tenues à Amsterdam et à Evanston, les dogmes et les rapports entre les ministres du culte et les fidèles, ils se sont prononcés très nettement et non sans hardiesse sur les problèmes sociaux, économiques internationaux, domaine dans lequel l'entente était plus facile que dans celui de la théologie. Leur œuvre n'a donc pas été stérile.

E. F.

GERNAN (Abbé P.). — **L'âme roumaine écartelée.** Paris, Edit. du Cèdre, 1956, 1 vol., 22x 14 cm., 258 p.

La persécution qui continue à sévir dans l'Europe de l'Est, et qui crée dans les consciences catholiques d'Occident un si douloureux malaise a provoqué la publication de ce livre qui se révèle comme un cri d'alarme et de protestation. Il est surtout un témoignage et veut surtout ébranler la puissance de l'indifférence de bon nombre de catholiques qui n'aperçoivent le danger que de loin. Ce livre sur la persécution qui sévit en Roumanie était nécessaire, pour révéler nombre de manœuvres hypocrites, mais aussi pour attirer l'attention du public français sur l'Eglise d'un pays éminemment francophile. Grâce à cet ouvrage, nous connaissons les lois impitoyables lancées contre l'Eglise, la persécution qui frappe surtout les pasteurs, les tentatives de schisme dans l'Eglise latine de rite latin que viennent illustrer lettres et témoignages.

E. F.

MARDUELLE (Abbé F.). — **La Providence.** Paris, Casterman 1957, Collection « La Cité Chrétienne », 1 vol., 19 x 14 cm., 196 p.

Ce livre n'est pas une thèse de théologie scolastique. ni un ouvrage d'apologétique, encore qu'il s'y trouve un exposé dogmatique sur Dieu et le gouvernement du monde, ainsi que la réponse à certaines objections courantes contre la Pro-

vidence. C'est plutôt un livre de lecture spirituelle, où le chrétien peut nourrir sa foi, et apprendre à la vivre plus pleinement, surtout sa foi en la Providence, comme l'indique le titre même du travail. Au fond, comme le note l'Auteur, toutes les objections contre la Providence viennent d'une conception erronée de Dieu, conception trop fréquente chez les chrétiens, qui traitent avec leur Dieu à peu près comme les païens avec leurs idoles.

C'est pourquoi le livre s'ouvre par un exposé succinct de la Théodicée, réduit à l'essentiel et exprimé en un langage suffisamment dépouillé des termes techniques pour être compris des lecteurs de culture moyenne. Si l'on a une notion juste de Dieu, du monde, de la vocation personnelle, on est mieux à même d'avoir aussi une vue d'ensemble du plan de Dieu ; vue d'ensemble, mais les détails et les moyens d'exécution restent dans l'ombre et peuvent encore déconcerter. Mais pourquoi vouloir s'obstiner à mesurer Dieu à notre sagesse humaine ?

L'idéal de l'homme entre les mains de Dieu, c'est de se montrer un instrument souple, maniable, répondant à toutes les impulsions du « Maître » pour exécuter, à la place qui lui est assignée, le plan de Dieu. Ceci requiert de lui une foi totale en Dieu, qui sait ce qu'il veut et où il nous mène. Cette foi doit rester respectueuse du mystère dans lequel Dieu s'enveloppe. Tenons seulement pour certain que sa main ferme et sûre nous guide jusque dans le détail de nos vies personnelles et que toutes les démarches divines sont inspirées par un amour infini.

Quelques pages donnent l'impression d'avoir été rédigées un peu hâtivement et demanderaient à être repensées et plus nuancées. Telles, par exemple celles qui sont consacrées au progrès dans la vie spirituelle ; ou celles qui nous apprennent à discerner la volonté de Dieu. Elles contiennent de bonnes remarques, sans doute, mais elles gagneraient à plus de précision. Ceci n'empêche pas le livre d'être un bon livre, appelé à faire du bien.

P. A.

Cum permissu superiorum

Le Gérant : Raymond Steindre.

Imprimerie des Editions Notre-Dame de la Trinité — Blois
Dép. légal : Editions n° 105 Dép. légal : Impr. n° 89

LES MONASTÈRES DE CLARISSES FONDÉS AU XIVe SIÈCLE DANS LE SUD-OUEST DE LA FRANCE*

II. — IMPRESSION D'ENSEMBLE

Après avoir rapporté en détail, autant que les documents connus l'ont permis, les quatorze fondations de Clarisses qui sont à dater du XIVe siècle, essayons de dégager une impression d'ensemble et de porter un jugement.

Notons d'abord que ces fondations diffèrent sensiblement de celles du siècle précédent (1238-1275). Il ne s'agit plus, en effet, de groupes de Pénitentes franciscaines qui, désirant régulariser leur situation canonique, sollicitent leur incorporation au second Ordre franciscain et, celle-ci obtenue, fondent leur propre monastère. Comme cela s'était déjà produit en 1291 pour le monastère de Millau (139), c'est au contraire le second Ordre lui-même et ses communautés les plus florissantes qui assurent la fondation et le peuplement des nouveaux monastères.

A une exception près, d'ailleurs, celle d'Auch, les Clarisses n'ont cependant pas, pour autant, l'initiative de ces créations. Certaines d'entre elles évoquent la famille ou l'entourage des Papes d'Avignon : Arnaud Duèze et Pierre de Via, parents de Jean XXII ; Marquèse de Talayrand, dont la mère, Philippe de Lomagne, avait été très chère à Clément V. D'autres sont dues à des cardinaux français : Bertrand du Pouget et Bernard d'Albi. D'autres enfin, et c'est le plus grand nom-

* *Et Fr.*, juillet 1958, p. 1-34.

(139) A ce titre, cette fondation appartient à la série des fondations du XIVe siècle plutôt qu'à celle du XIIIe. La fondation de Périgueux, pourtant contemporaine, apparaît comme un type de transition entre les deux séries. Cf. *Clar. d'Aquitaine au XIII s.*, pp. 29 et 42.

bre, se réclament des grandes familles de la région : les sires d'Albret, les ducs de Lévis-Ventadour et de Bourbon, les comtes d'Armagnac, de Comminges, de Talayrand-Périgord, de Rodez, de l'Isle-Jourdain, d'Astarac, le vicomte de Caraman, les seigneurs de Gourdon, ou encore quelque grand commis du Roi, tel Eustache de Beaumarchais, sénéchal de Toulouse.

Entre autres mobiles qui guidèrent ces personnages, parmi lesquels les femmes abondent, retenons la piété chrétienne et la dévotion à saint François et sainte Claire, comme aussi la pensée de se ménager de puissantes intercessions auprès du souverain Juge. A ce titre, les chartes de fondations qui nous sont parvenues, et qui sont presque toutes des testaments, sont éloquentes. Voici, par exemple, celle de Lévignac :

« *In nomine Domini nostri Jesu Christi. Noverint universi quod egregia et potentissima domina domina Titburgis de Insula, Dei gratia comitissa Astariensis dominaque de Levinhaco... attendens quod si humanis nihil est certius morte et nihil incertius hora mortis, volens providere saluti animæ suæ... animadvertens quod spiritualia sunt temporalibus præferenda, animam et corpus Deo omnipotenti et beatæ Mariæ Virgini eiusque matri, beatæ Claræ, beato Francisco et toto collegio Beatorum commendavit... sperans et firmiter credens ut per ea quæ inferius contenta et ordinata existunt ad æternæ possit feliciter gaudia pervenire, voluit et ordinavit...* »

Voici encore le préambule de la charte du Boisset :

« *Sachent tous présents et à venir que... dame Isabelle de Rodez, vicomtesse de Carlat, étant dans le dessein de fonder un monastère de religieuses de Sainte-Claire dans le lieu de Boisset-Lorigua, à l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la Sainte Vierge et de tous les saints, particulièrement de sainte Claire, pour le salut de l'âme d'illustre seigneur Henry, comte de Rodez, son père, pour le salut de la sienne propre et de toute sa race, à cet effet, après avoir imploré la grâce du Saint-Esprit pour donner un heureux commencement à cette affaire et considérant qu'il n'y a que les bonnes actions que nous faisons pendant la vie qui puissent nous conduire à une heureuse éternité, nous, Isabelle de Rodez, vicomtesse de Carlat, pour contribuer, autant qu'il est en nous, à l'augmentation du culte divin, voulons et ordonnons et commandons qu'il soit fait et édifié... un monastère de filles de l'Ordre et Règle de Sainte-Claire, à l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la Sainte Vierge et de tous les saints et spécialement de sainte Claire...* »

Mais d'autres mobiles se devinent aussi et quelques-uns sont aussi nobles que les premiers, tels ceux qui poussèrent Fayts de Thémines, veuve du seigneur de Gourdon, à fonder le monastère de Peyrat de Marron, dans l'intention d'y finir ses jours, comme simple Clarisse ; Mathe d'Armagnac, veuve

du sire d'Albret, à fonder Nérac, pour s'y cloîtrer avec ses deux filles Marguerite et Cise; Izabelle de Lévis, à préparer à Azille le monastère qui recevrait sa petite-fille, Béatrice de l'Isle, vouée à sainte Claire dès avant sa naissance. D'autres de ces mobiles paraissent moins surnaturels. C'est en somme, dans l'espoir de préserver sa fortune de la confiscation royale, qu'Aymeric de Roquefort décide de la consacrer toute entière à la fondation de la Pomarède. C'est le désir de procurer une charge abbatiale à Marquèse de Talayrand qui fut à l'origine du monastère de La Rochelle et si nous n'en disons pas autant des monastères du Pouget et de Lavaur, nous avons cependant noté le souci des fondateurs de placer leurs propres sœurs à la tête des nouvelles communautés.

Nous pardonnerions volontiers ces préoccupations quelque peu intéressées et trop humaines si, du moins, la prudence avait toujours présidé à l'établissement des monastères. Mais ici qui accuser : les fondateurs ou les supérieurs ecclésiastiques ? Les deux sans doute! Quoiqu'il en soit, on ne peut que déplorer les fondations semées, sans défense, en pleine campagne, ce qui mettait monastères et moniales à la merci de toutes les entreprises. Nous avons vu les Clarisses des Cassés se réfugier au château de Saint-Félix, quelques années à peine après la fondation du monastère et celles du Pouget gagner le bourg fortifié de Castelnau-Montratier. De tels exodes se renouvelleront souvent au cours des siècles et ne contribueront pas à la ferveur des moniales. Et que dire des communautés, telle celle de Boisset, qui n'eurent même pas ce réflexe élémentaire de prudence!

Aussi blâmable, la richesse voulue de certains monastères : Azille, Les Cassés, le Pouget, Lévignac, ou encore La Pomarède qui, heureusement, ne put être fondé. Outre que cet affront à Dame Pauvreté, si chère à saint François et sainte Claire, fit parfois scandale et fut toujours, pour les abbesses, l'occasion de difficultés et de procès sans cesse renaissants, il est avéré que la trop grande aisance des monastères y attira nombre de filles de la noblesse dont la vocation douteuse ne favorisa pas, et c'est le moins que nous osons dire, la vie régulière de leur communauté.

Cette vie régulière fut également mise en question par le droit de patronat, garanti aux fondateurs et à leurs successeurs. Ce patronat, en effet, comportait trop souvent une hypothèque sur la désignation des abbesses et une autre sur la réception des novices. La première de ces réserves contri-

buera, dans la suite des temps, à la transformation de la charge abbatiale en apanage quasi-héréditaire de moniales issues de la propre famille du patron et à la désignation d'abbesses incapables. Quant à la seconde réserve, ce n'est qu'exceptionnellement qu'elle portait sur l'ensemble des novices à admettre. Dans la plupart des cas, elle se bornait à quelques unités. D'autre part, la liberté des candidates était exigée par nos chartes et la simonie sévèrement interdite; le contrôle des supérieurs : ministre provincial, custode ou gardien des Frères Mineurs prévu et, par certains fondateurs de façon explicite. Le danger était donc moins grave. Comment cependant les supérieurs se seraient-ils toujours dérobés aux instances du patron désireux de cloîtrer ses filles en surnombre ou celles de sa clientèle ?

Autre attentat à la régularité : les dérogations prévues aux règles de la clôture. Le séjour perpétuel des moniales dans le monastère, la surveillance habituelle des parloirs et dortoirs ne sont évidemment pas en cause, du moins dans les débuts. Les règles qui expriment ce souci minimum de la vertu et de l'honneur des moniales sont même, parfois, rédigées avec minutie. Mais l'entrée des séculiers dans la clôture, pour légitimée qu'elle fût par les bulles de privilèges ou par les constitutions particulières des monastères, n'en était pas moins lourde de dangers. Au monastère des Cassés, par exemple, le patron, sa femme, ses filles et autres nobles dames de la famille avaient libre accès à l'intérieur et cela en compagnie de six, cinq ou quatre personnes, selon les cas, et tout ce monde pouvait s'entretenir librement avec l'une ou l'autre moniale. La vicomtesse de Caraman pouvait, à son gré, séjourner au monastère ou emmener avec elle, en son château de Saint-Félix, deux moniales de son choix. Ses filles pouvaient recevoir leur éducation dans la communauté et, avec elles, deux jeunes damoiselles chacune. Le parloir était sans contrôle pour le patron, sa femme et toute personne envoyée par eux. Le jour de la vêture d'une religieuse ou lorsqu'elle tombait malade, c'est toute sa famille, y compris oncles et tantes, cousins et cousines, qui pouvaient lui rendre visite à l'infirmerie ou au dortoir, etc... Certes, nous nous trouvons ici dans un cas limite, mais les atteintes de ce genre, sinon de cette ampleur, furent fréquentes et dès l'origine des monastères.

Tout ceci fera peut-être figure de réquisitoire. Nous n'avançons cependant que ce que portent les textes et il ne

servirait à rien de farder l'impression qui s'en dégage, si ce n'est à rendre inexplicable, pour une part, la décadence rapide qui atteignit la plupart de nos monastères. Si, en effet, les quatorze fondations que nous avons rapportées témoignent du rayonnement de François et de Claire et de la dévotion que les deux saints fondateurs ne cessaient de susciter, si elles montrent l'estime où l'on tenait, au XIVᵉ, la famille franciscaine et les Clarisses en particulier, il est, hélas! tout aussi certain que ce fut très mal servir les filles du petit Pauvre d'Assise que de multiplier les fondations dans de telles conditions. L'abus, dans la plupart des cas, des adoucissements déjà apportés à l'idéal franciscain par la Règle d'Urbain IV, devait très vite amener dans le second Ordre l'amenuisement, sinon l'oubli total de cet idéal. C'en est au point, qu'à compter du dernier tiers du XIVᵉ siècle, l'histoire des Urbanistes du Sud-Ouest de la France et nommément de celles de Boisset, Les Cassés, le Pouget, Lévignac et même Toulouse ne peut être écrite dans les détails.

Heureusement que, pour l'honneur et la survie des Clarisses en Aquitaine, sainte Colette sera bientôt là. Son retour à la première Règle de sainte Claire et à la stricte pauvreté ne servira pas moins, en effet, nos Urbanistes que les Colettines de Béziers, Castres et Lésignan, ou les Clarisses Observantes d'Albi et Toulouse-Saint-Cyprien. Dans le spectacle de la régularité et même de la sainteté de leurs sœurs de la première Règle, les Urbanistes trouveront un reproche salutaire, d'abord, un exemple entraînant ensuite et les supérieurs responsables, Ordinaires des lieux ou Ministres provinciaux, un encouragement à la réforme des monastères de leur juridiction. Ce ne sera malheureusement pas avant le XVIIᵉ siècle.

III. — L'INTERVENTION DES FRERES MINEURS

Le 4 juin 1296, la bulle « *Quasdam litteras* » de Boniface VIII avait innové, de verbo ad verbum, la bulle « *Licet olim* » adressée aux Frères Mineurs par Innocent IV, le 12 juin 1246 et définitivement soumis le second Ordre franciscain aux Supérieurs du premier (140). Boniface VIII n'avait fait aucune allusion à la bulle « *Cum omnis* », du

(140) *Bullarium franciscanum*, t. 1, 420; t. 4, 396.

6 août 1246 (141) et à la défense qu'elle portait d'entreprendre la fondation d'aucun monastère de Clarisses sans l'autorisation du chapitre général de l'Ordre des Frères Mineurs (142). Mais en était-il besoin, puisque chaque monastère tombait, dès sa fondation, sous la juridiction des Frères ? De fait, la nécessité de l'autorisation des ministres provinciaux, voire du chapitre provincial, était acquise, en Aquitaine, dès avant la fondation de Millau, ainsi que nous l'avons rapporté ailleurs (143).

Aussi bien, plusieurs des chartes que nous avons analysées font-elles mention de l'acceptation du Ministre provincial d'Aquitaine. Ainsi la charte d'Azille et les constitutions des Cassés, qui précisent dans le détail les droits qui reviendront aux supérieurs, conformément à la Règle d'Urbain IV. Ainsi encore la charte de Lévignac, rédigée avec l'assistance du Ministre provincial et du Gardien des Frères Mineurs de Toulouse ; la bulle d'approbation de la fondation du Pouget qui reprend, à propos de la juridiction des Frères, l'essentiel de la charte rédigée par le cardinal Bertrand du Pouget sur les conseils de son propre frère, Bernard du Pouget, évêque de Nîmes et Frère Mineur.

Avec la bulle d'approbation du Pouget, ce sont toutes celles qui furent sollicitées à l'occasion des autres fondations qu'il faudrait citer et qui, toutes, de façon explicite ou implicite, mentionnent l'acceptation des supérieurs du premier Ordre. Signalons, entre autres, celles qui concernent la fondation de Gourdon, la restauration et le transfert de Toulouse, l'incorporation au second Ordre du monastère bénédictin des Cassés.

Le cas de La Rochelle est cependant à mettre à part. Du fait de sa situation géographique, ce monastère relevait des supérieurs de la Province de Touraine, or, il semble bien que le Ministre provincial ait boudé la nouvelle fondation, peut-être, avons-nous dit, à la suite des hésitations du chapitre général de Toulouse de 1307. Toujours est-il que Clément V se vit obligé de prier le Ministre général et le Provincial de

(141) *Ibidem*, t. 1, 538.

(142) « *Nec aliquod monasterium de caetero ab aliquo inchoetur sine capituli generalis ordinis licentia et assensu..* »

(143) *Clar. d'Aquitaine au XIIIe s.*, p. 30.

Touraine, sinon de leur commander (144), de pourvoir à la visite des Clarisses et à leur assistance spirituelle.

De l'intervention effective, a limine fundationis, des supérieurs du premier Ordre, il nous reste deux exemples qui concernent, l'un et l'autre, le monastère de Lévignac. Il s'agit de l'obédience que, d'autorité « *du supérieur de l'Ordre de saint François* », l'abbesse de Toulouse donna à quatre de ses filles pour aller prendre possession du nouveau monastère et de l'obédience par laquelle le Ministre provincial destina l'un de ses religieux au service spirituel des Clarisses.

Voici le premier de ces documents, daté du 24 février 1334 (145) :

« *Nos, Soror Aurimunda Laurentia, Dei gratia Abbatissa monasterii et conventus Sororum Minoretarum Ordinis Sancte Clare Tholose, dilectis suis Sororibus et filiabus Bruniscendi de Roays, Felisse de Merino, Johanne de Falgario et Gaudrici Senherie, Ordinis predicti, salutem in Domino.*

Cum ad supplicationem et requisitionem dominorum exequutorum, seu sponderiorum, ultime voluntatis testamenti egregie et potentis domine Titburgis de Insula, Astariaci condam comitisse et domine de Levinhaco, de sancto Stephano et de Pibraco, Tholosanen. Dioecesis et condomine castrorum de Berenchiis, de Grava, de Aussano, de Montanls, de Orbanls, de sancto Felice, de Tauro et aliorum locorum et terrictoriorum sitorum in Albigesio, eidem domine comitisse condam, tempore quo vivebat, pertinentium et pertinere omnio modo debentium, dicentes et asserentes iidem exequtores quod dicta domina condam comitissa instituerat et ordinaverat in ejus ultimo testamento quod in castro suo de Levinhaco fieret unum monasterium Sororum Minoretarum Ordinis predicti et ibi essent abbatissa et sorores Ordinis sancte Clare Tholose a quibus habeant et debeant habere fundamentum et sub nostra regula existere debeant, quibus, abbatisse et sororibus dicta castra et loca cum omnibus proprietatibus et redditibus, proventibus et aliis juribus corporalibus et incorporalibus ad ipsam dominam condam, tempore quo vivebat, spectantibus ut exinde providere et alimentare valerent in monasterio eodem de Levinhaco supradicto, ut hec et alia in eius ultima voluntate latius continentur.

Ideo, hiis attentis, de voluntate et auctoritate nostra, Superioris potestatem habentes Ordinis beati Francisci, vos sororem Bruniscendem de Roays, ut vicariam quam nos per presentes in dicto monasterio de Levinhaco erecto seu erigendo noviter facimus et instituimus et sorores Felissam de Merino, Johannam de Falgario et Gaudricem Senheriam, sorores antedictas, ut sorores, etiam huius presentis serie litterarum presentium exibitores, disclaudimus de nostro monasterio Tholose et vos micti-

(144) « *Discretioni vestræ per apostolica scripta mandamus...* ». Bulle « *Cum dilectæ* » du 22 nov. 1307. *Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 99

(145) *Archives de la Haute-Garonne*, 211, H, 77, f. 73.

mus apud Levinhacum seu castrum ipsius loci, ubi dictum novum monasterium dicti Ordinis debet fundari, erigi seu fieri et pro ipso fundando ad recipiendum corporalem possessionem de dicto loco de Levinhaco cum eius juribus omnibus ad dictam condam dominam tempore quo vivebat pertinentibus et ibi remansuras quamdiu nostre placuerit voluntati.

Et deinde etiam de aliis locis predictis, tam per vos vel alteram seu alteras vestrum, sororum predictarum, una cum Ramundo Grossi scindico et procuratori nostro, aut alio seu aliis per vos, dictam vicariam et sorores predictas seu Ramundo Grossi, deputatis, constituendis seu substituendis, accipere dictam possessionem possitis.

Et vos gubernatrices dicti monasterii, spiritualitatis et temporalitatis eiusdem, auctoritate predicta et nostra, facimus et instituimus per presentes, dantes vobis potestatem plenariam dictum novum monasterium incipiendi in loco predicto secundum voluntatem testamenti dicte condam domine, et alia omnia faciendi, gerendi, ordinandi, procurandi et negociandi quo ad effectum predictum; quidquid autem per vos receptum, adheptum, inceptum, ordinatum, constitutum, gestum sive ministratum aut aliter per vos seu per scindicos vel alios quoscumque a vobis constitutos et deputandos factum fuerit nos similiter habere ac si per nos et conventum nostrum personaliter acta fuerit.

Datum et actum in monasterio nostro Tholose, die vicesima quarta mensis februarii, anno Domini millesimo trecentesimo tricesimo quarto ».

Et voici l'obédience remise au Frère Ponce, le 21 juillet 1335, par le Ministre provincial des Frères Mineurs d'Aquitaine (146) :

In Christo mihi carissimo fratri Poncio Neguanedelli, frater Dominicus, Fratrum Minorum in provincia Aquitanie minister et servus, salutem et pacem in Domino sempiternam.

Cum, juxta tenorem ultime voluntatis et ordinationis illustris domine bone memorie domine Titburgis de Insula, olim comitissa Astariaci, providere habeam monasterio de Levinhaco, Ordinis sancte Clare, de quatuor fratribus qui prefato monasterio deserviant in sacramentis administrandis, te, unum de illis institutis (147), *quem volo fore principalem et inter alios presidere commitendo tibi principalem curam monasterii memorati et super ea quœ mihi incumbunt, tam ex papalibus institutis quam ex ordinatione domine supradicte, prœsentium tenore, sepe dictum monasterium accedas et eius curam assumas, ad Dei honorem et animarum sororum ibidem degentium salutem et ad monasterii inchoati finitionem, diligenter, secundum gratiam a Domino tibi datam. Nolo autem quod aliquis mei inferior te possit collocare aut mutare de hoc tibi iniuncto*

(146) *Ibidem*, 211, H, 4, n. 5.

(147) C'était les Frères Pierre de Montocin, Guillaume Malet et Guillaume de Jean. Leur obédience émane de Dominique de Barthe, élu Ministre Provincial en 1333. Sur ce personnage, cf. OTHON DE PAVIE, O.F.M., *L'Aquitaine séraphique*, Auch, 1900, t. 1, p. 208.

officio nec aliquem de consignatis tibicum fratribus revocare valeat sine scitu et voluntate nostris, nisi, loco illorum, in equali numero fratres ponentur monasterio competentibus.

Vale in Domino et ora pro me. Datum Tholose XXI die mensis julii, anno Domini millesimo trecentesimo XXXV.

IV. — L'AUTORISATION PONTIFICALE

Rien, dans le droit général de l'Eglise, ni davantage dans le droit particulier de l'Ordre franciscain n'exigeait, pour l'érection d'un monastère de Clarisses l'autorisation préalable du Saint-Siège. Du moins, jusqu'à la décrétale « *Quum ex eo* » de 1298, insérée dans le Sexte de Boniface VIII (148).

Cette décrétale, à la vérité, ne visait que les Ordres mendiants et nommément les Frères Mineurs. Mais toute la politique du Saint-Siège n'avait-elle pas tendu, au XIII[e] siècle, sinon à incorporer le second Ordre franciscain au premier, du moins, et cela revenait au même, à soumettre totalement les Clarisses à l'autorité des Frères Mineurs ? (149). L'aboutissement de cette politique fut la bulle « *Quasdam litteras* », citée plus haut et qui consacrait le rêve d'Innocent IV, dans les propres termes de sa constitution de 1246 (150). Il se peut que l'une des conséquences de cette incorporation de fait fut de soumettre la fondation des monastères de Clarisses, comme celle des couvents de Frères Mineurs, à l'approbation pontificale préalable, mais aucun texte de droit ne le dit encore à cette époque explicitement.

Quoiqu'il en soit de ses fondements juridiques, l'autorisation pontificale fut, sous une forme ou sous une autre, sollicitée en fait, dans la plupart des cas : La Rochelle 1307, Le Pouget 1318, Auch et Granayrac 1326, Lévignac 1332, Nérac 1358, Azille 1361, Lavaur 1398. Sous une forme ou sous une autre, avons-nous dit. Si, en effet, la plupart des fondateurs demandèrent l'autorisation de fonder un monastère de l'Ordre de Sainte-Claire ou de celui des Minorettes, cer-

(148) Livre V, tit. 6, chap. unique. *Edition* E. FRIEDBERG (1955), col. 1082.

(149) *Clar. d'Aquitaine au XIII[e] s.*, p. 14. Z. LAZZERI, O.F.M., *La « Forma vitæ » di S. Chiara e le regole sue e del suo ordine;* dans *S. Chiara d'Assisi, Studi e Cronaca del VII centenario*, Assisi 1953, p. 112.

(150) La bulle de Boniface VIII, en effet, n'est autre chose que la confirmation, de *verbo ad verbum*, de la constitution de son prédécesseur.

tains, et c'est le cas de ceux du Pouget et de Lévignac, ne sollicitèrent la même autorisation qu'en faveur d'un monastère « d'un Ordre approuvé », sans autre précision.

En ce qui concerne Figeac, Lectoure et Samatan, nous n'avons retrouvé aucune pièce d'archive et il se peut que, seul, le défaut d'enregistrement par la chancellerie pontificale des bulles sollicitées et accordées nous prive actuellement de la copie de celles-ci. Par contre, les fondatrices de Boisset et de Gourdon semblent bien avoir omis la démarche préalable. Celle de Gourdon y suppléa, en 1314, en sollicitant Jean XXII de prendre le monastère déjà fondé sous la protection du Saint-Siège, ce qui lui fut accordé par la bulle « *Justis petentium* » qui rappelle celles que nous avons rencontrées au XIII[e] siècle (151). Quant à la fondatrice de Boisset, j'ai dit comment ce fut l'opposition du recteur de la paroisse qui provoqua, en 1325, le recours au Saint-Siège et la confirmation de la fondation. Deux cas d'espèce, on le voit, mais qui laissent à penser que l'obligation de l'autorisation pontificale n'était encore ni très stricte, ni très connue.

Si nous examinons maintenant la teneur des bulles pontificales, nous constatons que la plupart accordent, de plano et sur simple demande, l'autorisation sollicitée : « Tibi, auctoritate præsentium liberam concedimus facultatem » (152). Non seulement le consentement préalable de l'Ordinaire du lieu n'est pas mentionné, mais, au moins dans un cas, celui de Nérac, il est formellement exclu : « diocesani loci... licentia minime requisita » (153).

Sans doute, le droit du XIII[e] siècle exigeait-il ce consentement de l'Ordinaire (154), mais n'oublions pas que les monastères de Clarisses n'étaient pas alors exempts de la juridiction des évêques a limine fundationis; cette exemption ne leur était accordée, par l'évêque lui-même, qu'en un second temps et comme préalable de la confirmation de la fondation par le Saint-Siège. Or, il en est tout autrement au XIV[e] siècle où l'exemption des Clarisses est devenue de droit

(151) *Clar. d'Aquitaine au XIII[e] s.*, p. 18.

(152) C'est le cas, entre autres, des bulles concédées pour le Pouget, Azille, Granayrac, mentionnées plus haut, suo loco.

(153) Bulle « *Piis fidelium votis* » du 18 octobre 1358, *Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 756.

(154) *Les Clar. d'Aquitaine au XIII[e] s.*, p. 11.

général pour tout l'Ordre et, de ce fait, préexiste virtuellement à la fondation de chaque monastère. Cette législation rendit caduc, à notre sens, le droit qui régissait antérieurement les fondations, tandis qu'elle imposa, par substitution, l'obligation de l'autorisation pontificale.

Toutes nos bulles consacrent ce droit nouveau, même celles qui font mention de l'Ordinaire du lieu. Lorsque celui-ci est évoqué, en effet, ce n'est jamais pour requérir son placet, ni davantage pour lui demander de procéder par autorité propre, mais simplement pour lui confier un mandat déterminé. Donnons quelques exemples.

La bulle envoyée à Tiburge de l'Isle lui accorde l'autorisation de fonder le monastère de Lévignac, mais elle suspend la réalisation de la fondation à la vérification par l'Ordinaire de la suffisance de la dot affectée au monastère : « *sufficienti dote ...ad dioecesani arbitrium præpositus assignata* » (155). Dans la bulle qui concerne la fondation d'Auch, le Pape se déclare insuffisamment informé et mande, en conséquence, à l'archevêque ou à ses vicaires, de procéder à une enquête et de lui en transmettre les résultats, « *ut plenius informati*, poursuit Jean XXII, *possimus juste concedere vel negare licentiam supradictam* » (156). Dans la réponse à la supplique qui concerne Lavaur, Benoît XIII se déclare prêt à accorder l'autorisation sollicitée : « *supplicationibus hujusmodi favorabiliter volentes annuere* », mais il a quelque raison de douter des informations reçues : « *certam notitiam non habentes* ». Il prie, en conséquence, l'évêque du lieu d'en vérifier l'exactitude et, ceci fait, d'autoriser, mais d'autorité pontificale, la fondation : « *Fraternitati tuæ commitimus et mandamus quatenus si ita est memoratis executoribus hujusmodi monasterium... contruendi et fundandi, auctoritate nostra, licentiam largiaris...* » (157).

VI. — L'INTERVENTION DU ROI

Il n'est évidemment pas encore question, au XIVe siècle, de la nécessité d'une autorisation royale pour établir de nouveaux monastères.

(155) Cf. *plus haut*, note 71.
(156) Cf. *plus haut*, note 13.
(157) Cf. *plus haut*, note 63.

Tous les recours qui sont adressés au Prince, soit par les fondateurs, soit par les Clarisses elles-mêmes, sont volontaires et sollicitent soit des lettres d'amortissement, pour tout ou partie du patrimoine conventuel, soit des lettres de sauvegarde en faveur des monastères, de leurs biens fonds ou de leurs rentes. Quant aux réponses données à ces suppliques, ce sont des lettres de privilège et nullement des patentes portant érection ou tout au moins autorisation des monastères.

Ces diplômes royaux sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les transcrire ou de les analyser ici. Notons simplement qu'aucun n'implique une mainmise quelconque du Roi sur les monastères ou leurs biens. Ils n'en seront pas pour autant oubliés et les légistes des XVIe et XVIIe siècles sauront les utiliser pour déclarer « de fondation royale » les monastères qui en bénéficièrent et revendiquer en faveur du Prince le droit d'y nommer les abbesses.

De fondation royale directe, si l'on veut, le monastère de La Rochelle : le Roi ayant offert l'immeuble nécessaire à l'installation de la communauté. De fondation royale indirecte, si l'on veut encore, les monastères dus aux sires d'Albret, au duc de Bourbon ou ses prédecesseurs, aux comtes d'Armagnac, de Comminges, de Périgord, de Rodez, bref, à tous ceux dont l'apanage entra, tôt au tard, dans le domaine de la couronne. Mais il était d'autres monastères au sujet desquels les prétentions royales firent figure de véritable usurpation sans que les arguments des légistes aient réussi à les légitimer. Tout ceci, nous l'avons dit ailleurs (158), mais il n'était peut-être pas inutile d'évoquer les préalables historiques de cette mainmise sur des monastères qu'une trop grande richesse fit apparaître aux rois de France, de François Ier à Louis XIV, comme de véritables « bénéfices ecclésiastiques », bons à saisir.

P. AGATHANGE DE PARIS.
o.f.m. cap.

(158) P. AGATHANGE BOCQUET, O.F.M. Cap., *Louis XIV et le droit d'élection dans les monastères de Clarisses Urbanistes;* dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1950, pp. 41-58; 75-87.

LE CŒUR IMMACULE DE MARIE DANS LE PLAN DE LA TRINITE D'APRES LA THEOLOGIE FRANCISCAINE

I

Dans le culte du Cœur du Christ, le cœur de chair substantiellement affecté par la grâce d'union hypostatique, comme toute la substance humaine du Christ, est plus qu'un symbole de l'amour éternel et infini du Fils de Dieu, il en est l'organe matériel humain. Chez la Vierge comme en toute créature humaine, par les puissances, la grâce vise la substance mais reste accidentelle et n'établit qu'une union accidentelle qui fait de son Cœur Immaculé le plus parfait symbole de l'amour divin. Par le culte du Cœur Immaculé nous rendons hommage à toutes ses puissances d'affection et aux ardeurs de la charité qui réalisent entre Elle et son divin Fils cette connaturalité qui est l'immédiate conséquence du privilège de l'Immaculée Conception.

Les définitions dogmatiques ont fait voir l'harmonie de la fonction de Mère de Dieu, définie au Concile d'Ephèse, avec l'Immaculée Conception et la Médiation de Marie unie à celle du Christ. La connaissance des privilèges gratuits de la Très Sainte Vierge et celle de son intervention bienfaisante sont ainsi liées dans l'expérience chrétienne.

Saint François le disait déjà lorsqu'il saluait la « Reine très Sainte, élue par le très Saint Père du ciel, consacrée par Lui avec son Fils bien-aimé et l'Esprit Paraclet; en qui fut et demeure toute plénitude et tout bien » (1).

Dès les débuts de l'Ordre franciscain, la divine Mère a sa place de Médiatrice universelle en dépendance immédiate de son Fils. Elle est la Mère toute puissante dont il faut tout

(1) *Salutation à la Vierge*, Opuscules, Paris 1945, p. 169.

attendre. Elle est la voie miséricordieusement ouverte pour nous donner accès auprès du Christ Jésus comme Il est Lui-même la Voie qui nous conduit au Père. Saint Bonaventure, fidèle interprète de la pensée de François, le dira explicitement : « Marie est Médiatrice entre le Christ et nous, comme le Christ est Médiateur entre Dieu et nous » (2).

La preuve la plus certaine de la foi de saint François au retentissement universel de la Médiation de la Vierge, est sa foi à l'efficience médiatrice de l'Incarnation. Toute sa vie est axée sur le Christ Homme-Dieu qui se donne à nous sur la Croix et dans l'Eucharistie (3). Au centre de la création, François voit le Christ, l'homme est créé à la ressemblance de Dieu selon l'esprit , et formé à la ressemblance du Fils bien-aimé selon la chair (4). Le monde se révèle aux yeux purifiés du Poverello à travers les relations d'amour du Christ et de son Père divin (5). La Médiation du Christ suffit à tous nos devoirs ; elle explique toutes les libéralités divines à notre endroit (6). Or, dans cette vision de la Royauté médiatrice de l'Homme-Dieu, Marie n'est pas séparée de son Fils (7).

Duns Scot prouvera la Primauté absolue du Christ, Médiateur avec sa Mère, entre Dieu et le monde, et la sainteté intégrale de la Vierge. Ses devanciers avaient en grande partie résolu l'objection à la sainteté originelle de Marie tirée de la réaction antipélagienne de saint Augustin. Dans son exposé doctrinal de l'universalité du péché originel, l'Evêque d'Hippone en attribuait la transmission à l'acte même de la génération. Ce fut une des causes de la longue opposition des théologiens de l'Eglise latine à la sainteté originelle de Marie : elle « barrait » la route pour l'avenir (8).

(2) *Sent.* 3, d. 3, p. 1, a. 1; 3, 67.

(3) *Admonition* 1 et *Lettre au Chapitre Général de l'Ordre*, Op. p. 3-5 et 135.

(4) *Adm.* 5, *ib.* p. 11.

(5) *II Celano*, c. 124; *Leg. Maj.* IX, 1, Paris 1952, p. 154.

(6) « Qui tibi semper sufficit ad omnia, per quem nobis tanta fecit » *Prem. Règle* XXIII, 11, *Op.* p. 81.

« C'est dès avant l'origine du monde que le Fils de Dieu nous a embrassés de sa connaissance éternelle et infinie et de son amour sans fin. Et c'est afin de manifester cet amour d'une manière visible et vraiment admirable qu'Il s'est uni notre nature dans l'unité de sa personne » S. S. PIE XII, *Encycl. Mystici Corp. Christi*, 1943, Ed. Bonne Presse 1943, p. 42.

(7) *Leg. Maj.* VII, 1, p. 123; *II Cel.* c. 151.

(8) Chanoine JOUASSART, *Maria I*, Paris 1949, p. 152; Cf. p. 121.

Mais un problème plus grave passa au premier plan : « Le message chrétien » était mis en cause dans son cœur même, « par une croyance, si pieuse fût-elle, qui mettait Marie en dehors de l'universelle rédemption accomplie par le Christ » (9). Il semble bien qu'il faille ici encore faire la part de la réaction antipélagienne de saint Augustin. A l'époque scolastique son autorité fait loi. Le contexte immédiat de l'assertion citée par saint Thomas : « Si l'homme n'eût pas été perdu, le Fils de l'homme ne serait pas venu », prouve que cette déclaration vise les erreurs de Pélage : « Voulez-vous savoir, dit saint Augustin, ce que peut le libre arbitre pour le mal ? Rappelez-vous l'homme commettant son péché. Cherchez-vous à connaître la puissance d'un Homme-Dieu pour nous secourir ? Considérez en Lui la grâce qui délivre. Nulle part ce que peut la volonté de l'homme, possédée par l'orgueil et privée du secours de Dieu, n'a pu être montré comme dans le premier homme. Le premier homme s'est perdu, et où serait-il si le Second n'était venu ? Parce que l'un était homme, l'autre s'est fait homme » (10).

L'efficacité objective de l'œuvre de salut accomplie par l'Homme-Dieu, est ainsi pratiquement subordonnée à la chute. Le dessein même du Corps mystique, de notre incorporation au Christ, Source de la grâce, se place dans une perspective d'expiation et de réparation, qui a la primauté sur la Médiation entre créé et Incréé que réalise la Filiation divine de Jésus.

Gilles de Rome révèle la portée de l'objection. Dans son Commentaire sur les Sentences, après avoir considéré la Vierge par rapport au premier Adam, et à ses propres parents, il conclut : « Elle a été conçue fille de colère, Elle est née (du sein de sa mère) dans le péché originel, *in ira concepta, in peccato originali nata*, et Elle a été purifiée de ce péché et réconciliée avec Dieu par le Médiateur des hommes, Jésus-Christ... Autrement, Marie n'aurait pas été membre du Christ, car notre incorporation au Christ se fait par sa grâce qui nous délivre du péché originel ou actuel » (11).

L'intégration de Marie à l'économie du salut semblait donc

(9 P. DUVAL, O.P. *Maria* II, Paris 1951, p. 755.
(10) *Serm.* VIII *De Verbis apost., in Brev. Off. Dom. V post Epiph.* 1, 4 et 5; Cf. S. Thomas, *S. th.* III, q. 1, a. 3.
(11) Cité D.T.C., t. VII, col. 1055.

indissolublement liée à sa culpabilité originelle. Duns Scot envisagera le problème de tout autre façon. Il renverse la perspective. La primauté absolue de l'Incarnation est fondée sur la gratuité de la prédestination divine. « Le bienfait divin entièrement gratuit, source de toute grâce et de tout mérite, est l'Incarnation seule »; dans l'ordre historique, le Christ est « l'unique cause méritoire de notre union surnaturelle avec Dieu » (12). En dehors de toute considération du péché, Il est le Chef vivifiant de l'Eglise société des Anges et des hommes sous sa Royauté (13).

« Malgré la défection d'Adam, Jésus restait donc le Chef de l'humanité, que la faute du premier homme ne plaçait pas hors de l'ordre de l'adoption où, dans le Christ, elle avait été conçue et prédestinée. Elle devait, elle pouvait y être réintégrée; et la charge en incombait au même Médiateur en qui elle avait été élue et prédestinée. Il ne refusa pas cette conséquence de sa fonction : pour rester Médiateur de la grâce, Il se fit Médiateur de la Rédemption » (14). Duns Scot au nom de l'excellence de cette Médiation rédemptrice, revendique pour l'Homme-Dieu la gloire d'être le Médiateur par-

(12)« Non est mera gratia in Universo nisi Incarnatio, quin aliquibus meritis reddatur, quibus redditur » (Paris, 4, d. 2, q. 1, n. 11). « De facto nulli datur gratia nisi per aliquam causam meritoriam quae meretur conjunctionem ejus primam cum Deo. Et haec causa meritoria est Christus. Sed praeter istam non oportet dare aliam intrinsecam in recipiente qua conjungatur Deo antequam percipiat gratiam » (*Ox.* 4, q. 2; n. 4. Cités *Scotus Docens* Paris 1935, p. 270 et 286).

(13) Duns Scot réfute l'opinion qui envisage le Verbe increé comme source de la grâce des Anges, et le Verbe incarné source de la grâce de l'humanité pécheresse : « Nulla alia natura posset esse caput habentium gratiam; quia non possunt esse duo capita, sicut duo suprema in eodem ordine... Secundum leges jam positas a Sapientia Divina non erit nisi unum caput in Ecclesia, a quo sit influentia gratiarum in membris » (*Ox.* 3, d. 13, q. 4, n. 8, cité *ib.* p. 285).

(14) P. Valentin-M. BRETON, *Le Christ de l'âme franciscaine*, Paris 1936, p. 186. SCOT « Deus diligendo se, praedestinavit alios ad se » (*Paris*, 3 d. 19, q. unic., n. 13). « Dico quod lapsus non fuit causa praedestinatio Christi. Imo, si nec fuisset angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus » (*Paris*, 3, d. 7, q. 4, n. 4) « Dico quod gloria est ordinata animae Christi; et carni sicut potest carni competere. Et sicut fuit collata animae in assumptione, ideo statim fuisset collata carni nisi quod, propter majus bonum, illud dilatum fuisset ut, per Mediatorem qui potuit et debuit, redimeretur Genus humanum a potestate diaboli; quia majus bonum fuit gloria animarum beatarum quam gloria carnis Christi » (*Paris*, 3, d. 7, q. 4, n. 5. *Cités ib* p. 286, 289, 303).

fait de la grâce de sa Mère à un degré d'innocence, supérieur à celui des Anges (15). Il montre que le Christ est le Rédempteur parfait de sa Mère en la préservant de la tache qui marque les fils d'Adam (16). Chez eux, sa Passion douloureuse détruit l'obstacle à l'effusion de la grâce. Marie seule a été préservée de l'obstacle lui-même : « Jamais la Bienheureuse Vierge Mère de Dieu ne Lui fut ennemie ni par un péché originel ni par un péché actuel » (17). Le privilège marial tient à l'immédiate proximité au Seigneur, révélée par l'Evangile de saint Luc (I, 28).

De l'avis unanime, la thèse de l'absolue Primauté du Christ Source universelle de la grâce, domine toute la position de Duns Scot dans la discussion de l'Immaculée Conception. Le privilège de la Vierge est la conséquence d'une Incarnation principalement ordonnée à la plus grande gloire de Dieu par le plus grand amour (18).

II

Duns Scot avait légitimé « la place de la Mère du Verbe incarné au-dessus de toute créature dans les desseins providentiels ». Après lui, les théologiens de l'Ordre franciscain s'attacheront à exalter l'union du Cœur Immaculé de Marie avec le Cœur du Christ dans l'accomplissement des desseins de la Sainte Trinité. Ils vont désormais chercher à faire la preuve de la prédestination de Marie « à la grâce, à la gloire, à la Maternité divine par le décret même qui prédestinait son Fils indépendamment du péché d'Adam »(19).

Les oppositions furent violentes, se développèrent avec le temps, particulièrement en Espagne. Appelé à se prononcer,

(15) « Comment, s'écrie-t-il, nulle âme ne devrait l'innocence au Christ Médiateur, alors que tant d'âmes lui doivent la grâce et la gloire ? Nulle âme humaine en dehors de l'âme du Christ, n'entrerait innocente au ciel, où tous les bienheureux Anges sont innocents ? » (*Ox.* 3, d. 3, q. 1; 14, p. 172). P. JEAN DE DIEU, *La Vierge et l'Ordre des Frères Mineurs, Maria II*, p. 795.

(16) « Il montre que le Christ ne serait pas un Rédempteur parfait, s'il ne rachetait personne jusqu'à le préserver de tout péché et qu'il convenait que ce fût sa Mère. La personne de Marie a donc été préservée de tout péché contracté ou qu'elle dût contracter » (*Ibid*).

(17) *Ox.* 3, d. 18, n. 13.

(18) Cf. P. JEAN DE DIEU, *loc. cit.*, p. 795-801.

(19) *Ib.*, p. 802.

le tribunal de l'Inquisition de Tolède déclarait le 22 janvier 1616 : « *L'on peut soutenir que la Bienheureuse Vierge n'a pas été exposée au péché dans nos premiers parents* »; cette sentence marque « une grande date dans l'histoire de la prédestination de Marie, ajoute le R.P. Jean de Dieu, car si Marie a été préservée de toute dette en Adam, il faut qu'Elle ait été prédestinée avant Adam » (20).

L'Ecriture présente cette primauté de Marie comme visant la divinisation de l'homme. La traditionnelle antithèse Eve-Marie oppose l'œuvre de mort du Paradis terrestre à l'œuvre de vie de la Vierge Immaculée : « Vous êtes la Femme bénie, chante la liturgie, c'est vous qui nous avez fait part du Fruit de Vie » (21). Dans l'Apocalypse, saint Jean donne place à l'arbre de vie en continuité avec le récit de la chute : la manducation de son fruit est la récompense promise au « vainqueur » (II, 7), ceux qui ont lavé leurs robes ont « droit à l'arbre de vie » (XXII, 14); d'après la Genèse, Yahweh Dieu avait placé les chérubins à l'épée flamboyante, « pour garder le chemin de l'arbre de vie » (II, 24). La théologie johannique expose « depuis le commencement » le dessein de Dieu : nous donner la vie éternelle qui est dans le Christ par l'Incarnation, qui vient concrètement jusqu'à nous par l'Eucharistie (22). Toute la destinée de l'homme ainsi placée sous le signe de l'Eucharistie Pain de Vie, est en immédiate dépendance de la Maternité messianique de la Très Sainte Vierge.

« Dans une vision individualiste du monde, le dogme du péché originel ne peut être qu'inintelligible et scandaleux. Tout s'éclaire sans cesser d'être mystérieux quand on a compris que la vie surnaturelle, vie de solidarité dans le Christ, ne peut être qu'un bien de race, et que rejeter la promesse entraîne pour toute la race la privation de la vie » (23); mais plus encore quand on voit la Vierge Immaculée dominer Adam et Eve dans le déroulement du dessein éternel, « rassembler dans le Christ ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la

(20) *Ib.*, p. 812.

(21) *Off. Assumpt. B. M. V.* Vesp.

(22) *Jo.* I, 1-4; III, 36; V, 21, 26; VI, 51-59.

(23) « *Eléments de Doctrine spirituelle* », édité par A.C.J.F., rue d'Assas, Paris, 1955, Fiche 9 et 10, p. 5. D'après S. THOMAS : Adam avant la chute avait la foi au Christ consommateur de sa gloire. S. Th. II, 11, q. 11, a. 7.

terre (tout) en Lui » (Eph. I, 10). Le dessein de Dieu « a été réalisé en Marie à la plus haute gloire du Christ Jésus et en fonction du rôle unique assigné à la Vierge dans le décret de l'Incarnation et dans l'économie entière de l'ordre surnaturel... Selon le plan authentique de Dieu-Trinité, la Vierge glorieuse est, dans toute la rigueur du terme, l'Immaculée. Elle apparaît pleine de grâce à l'instant même où la Trinité Sainte la pose dans l'existence en fonction de sa prédestination primaire et absolue dans le Christ » (24).

La doctrine franciscaine rejoint l'idée Byzantine de Marie « Type idéal de l'humanité », qui a « seule pleinement réalisé l'idée divine de l'homme » (25). Cette concordance n'est pas simple rencontre, elle a sa raison dans une même théologie du péché et de la Primauté absolue du Christ Jésus. Chez les Byzantins, le péché originel est directement envisagé dans son aspect négatif de « privation » qui constitue « une faute, une souillure » (26). La lutte antipélagienne a dirigé l'attention des Latins vers l'universalité de la faute originelle et la part expiatrice de l'œuvre du salut; la réaction antiarienne a orienté les Pères Grecs vers le Christ, « Lien de la création, lien de notre déification » et « lien qui nous unit à Dieu et Père » en nous insérant dans l'Humanité du Christ par l'union eucharistique (27). Saint André de Crète célèbre de même Marie « Prémices de notre nature, la Mère du Beau par excellence (28). Table plus que sainte... qui a porté, Lui-même et tout entier, le Pain vivifiant, Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ, lien de la création fait pain » (29). Saint Jean

(24) P. EPHREM LONGPRÉ, *L'Assomption de la Vierge. Vie Franciscaine Sacerdotale* 1950, p. 167.

(25) Cf. Article *Immaculée Conception* D.T.C. t. VII, col. 902.

(26) *Ib.* col. 903.

(27) S. ATHANASE, *Orat. II contre Arian.*, n. 70, 72, 77, P.G. XVI, 121-D sq.; S. JEAN DAMASCENE, *Homil. VI in Transfig. Dom.*, n. 18, P. G. XLIII, 23-C; S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, P. G. LXXIV, 512.

(28) *Homil. in Nativ. B.M.V.*, P. G. XCVII, 812.

(29) *Serm. 3 sur la Dorm.*, P. G. XCVII, 1084-D. M. l'Abbé R. LAURENTIN à qui nous empruntons ce texte, cite du même Père : « Urne d'or portant le Christ, la Manne céleste et la pure nourriture du monde », P. G. XCVII, 865-C; de S. GERMAIN DE CONSTANTINOPLE : « Table par qui nous, qui souffrions de la faim, avons été remplis du Pain de Vie », P. G. XCVIII 381-C; de S. JEAN DAMASCENE : « Table porteuse de vie qui apporte non le pain de proposition, mais le pain du ciel », P. G. XCVI, 756-D ; cités *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, Paris 1953, t. I, p. 36-37.

Damascène exalte « Celle qui devait enfanter le Premier-né de toutes les créatures, en qui toutes choses ont été ajustées » (30), Marie a « une vie supérieure à la nature... consacrée tout entière à Dieu... afin d'accomplir le dessein de Dieu par l'Incarnation de son Fils et la déification du genre humain » (31). « Celle qui a donné la vraie vie au monde » n'était pas en droit soumise à la mort, cependant « Elle a obéi à la loi posée par Celui qu'Elle a engendré et comme Fille du vieil Adam, Elle subit la sentence prononcée contre le père. Son Fils qui est la Vie même ne l'ayant pas refusée, il est juste qu'il en soit de même pour la Mère du Dieu vivant » (32).

La théologie franciscaine, comme la théologie Byzantine du privilège marial, se réfère à l'adaptation parfaite du Cœur Immaculé de Marie à sa fonction de Mère de Dieu et de Mère des hommes. La prédestination primaire de la Vierge est ainsi intégrée à la structure même de l'économie du Corps mystique, dessein éternel et absolu de la Sainte Trinité.

III

Duns Scot avait affirmé l'efficacité, indépendante de la considération du péché, d'une causalité méritoire du Christ dans le don de la grâce qui cimente l'unité du Corps mystique. L'Eucharistie, « extension de l'Incarnation, Sacrement d'intercommunion du Christ et des hommes » en est la *pierre d'angle* et la *clef de voûte* dit le R.P. Ephrem Longpré (33).

La totale dépendance du privilège marial à l'égard des mérites du Christ Sauveur a été maintes fois affirmée par le Magistère. Ces déclarations réitérées débouchent sur le dogme eucharistique. La Vierge Immaculée, Premier Membre du Corps mystique du Christ, reçut la grâce, comme nous tous au baptême, par la vertu anticipée de l'Eucharistie. Elle a été ordonnée à la manducation de l'Eucharistie par sa plé-

(30) *Orat. I de Virg. Mar., in Brev. off. fest. S. Joachim*, 1, 4.

(31) *Homil. in Nativ. B. M. V.*, P. G. XCVI, 672. Cité P. Régamey, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, Paris 1946, p. 95.

(32) *Homil. II in Dorm. B. M. V.*, P. G. XCVI, 726. Cité *ib.*, p. 98.

(33) *Rap. au Cong. Euch. de Barcelone* 1952. *Vie Franciscaine Sacerdotale* 1952, p. 194.

nitude de grâce initiale comme nous-mêmes par la grâce du baptême (34).

L'Eucharistie est en effet annoncée comme « le Pain de l'intelligence » (Eccli. XV, 3), le Pain qui donne à l'homme d'expérimenter la Bonté souveraine de Dieu (Sap. XVI, 20). D'après saint Grégoire, la faute première inclut un refus, au moins implicite, de cette expérience des Biens surnaturels que nous apporte l'Eucharistie : l'homme sortit du paradis « lorsqu'il ferma la bouche à l'aliment d'éternelle douceur. De là vient aussi qu'étant nés dans les peines de cet exil, nous en arrivons à un tel dégoût que nous ne savons plus ce que nous devons désirer » (35). Dans le récit de la chute, la mention des chérubins pour « garder le chemin de l'arbre de vie » (Gen. III, 24) donne à penser que l'homme avait perdu la grâce spéciale qui l'eût rendu capable de la manducation de l'Eucharistie. Et, dans l'économie concrète de la justification, dès le baptême, le désir de l'Eucharistie est sacramentellement exprimé par la foi de l'Eglise, et désiré par le désir de l'Eglise, qui englobe le nouveau baptisé.

La contemplation de la Très Sainte Vierge étant la plus haute qui ait jamais été accordée à une créature : « Autant qu'il est possible à une créature, si elle n'est personnellement unie à Dieu, Marie a été plongée dans la lumière inaccessible de la Divinité » (36), dit saint Bonaventure. Dès sa conception immaculée, elle eut donc une très haute expérience mystique de la communion avec le Père par le Fils qui est la fin de l'Eucharistie. Dès cet instant, croyons-nous, Elle s'est consciemment et librement ouverte à l'emprise divine initiale qui a marqué son Cœur Immaculé d'une inviolable appartenance au Christ. Sa sainteté originelle ne serait pas le parfait miroir de la sainteté de Dieu sans le libre

(34) « La première grâce nécessaire à tous ceux qui veulent recevoir ce sacrement, sans manger et boire leur condamnation, ne se donne qu'à ceux qui ont la résolution bien arrêtée d'y participer, car il est la fin de tous les autres sacrements, le symbole de l'unité et de l'union de tous les membres de l'Eglise hors de laquelle il est impossible d'obtenir la grâce ». *Catéchisme du Concile de Trente*, c. XX, § I, Paris 1911.

(35) *Homil.* 36 *in Evang. in Brev. Off. Dom. in oct. SSmi Corp. Christi.* l. 8 et 9.

(36) *Serm.* 6 *de Ass. et Serm.* 5 *in Nat.*, 9, 704 et 717. « Nombre de théologiens placent le commencement de la vie consciente et de la vie mystique chez Marie aux origines mêmes de sa conception ». P. L. REYPENS, S.J., *Maria I*, p. 753; Cf., p. 748.

élan de charité qui est le sceau de notre adoption. La création de Marie « dans la plénitude des charismes du Saint-Esprit communicables à une personne créée », inclut le libre accueil de la grâce en sa conception immaculée (37). Dès cet éveil de sa vie consciente et mystique, Elle était disposée à associer toute la création à son offrande aux effusions de l'amour divin. Déjà, son attente messianique était polarisée par le désir de son union personnelle avec Dieu et avec tous les hommes dans l'Eucharistie.

Instruite par son union mystique avec le Très-Haut et par son immersion dans le monde déchu, la Vierge avait une connaissance lucide de la tension de notre condition d'adoptés : perte totale des biens du paradis terrestre, et surabondance de vie, de lumière, de joie, en attente des biens célestes. Elle vivait l'adoration en esprit et en vérité demandée par le Père, tous ses vœux appelaient « l'oblation » pure dont le Christ était annoncé comme le Prêtre intègre et parfait (Malachie III, 1-4), sacrificateur et victime rédemptrice.

Par une seule et unique donation le Christ Jésus s'est uni la Très Sainte Vierge et toute la descendance d'Adam pécheur et déchu. La Passion se présente ainsi comme la rançon douloureuse, fixée pour le péché, au Règne Eucharistique de l'Homme-Dieu. Plus certainement que nous tous, pécheurs, le Cœur Immaculé de Marie, exempt de la dette originelle peut chanter son action de grâce au Christ crucifié. Mais en toutes ses activités médiatrices, comme dans le privilège de sa conception immaculée, il reste pleinement solidaire de l'humanité. Saint Bonaventure a précisé le sens de ce titre de Médiateur « entre le Christ et nous »(38).

Cette Médiation est étroitement liée à la Maternité divine. D'après le sentiment des Pères, une double union était opérée dans le sein de Marie : l'union physique, peut-on dire, du Verbe et de la nature humaine substantiellement assumée, et l'union morale du Christ Homme-Dieu et de l'Eglise (39), son Corps mystique, dont l'Eucharistie, instituée à la Cène, sera le Sacrement d'unité.

La simultanéité de ces deux unions, dès le sein de la Vierge, nous place d'emblée dans la perspective théologique fran-

(37) Cf. P. EPHREM LONGPRE, Supra note 24.
(38) Supra note 2.

ciscaine qui envisage l'Eucharistie comme « l'extension de l'Incarnation ». Marie attendait le Règne messianique en cette dimension totale. Dans une claire vision de sa radicale indigence en face du Dieu Saint, Elle désirait intensément le don stable et définitif d'une communion à la vie divine par le Christ et dans le Christ, annoncée par l'Ancien Testament. Elle désirait ce don, pour Israël et les nations avec l'immense espoir du renouvellement des valeurs spirituelles qu'atteste le Magnificat. Plus certainement que les Prophètes, Marie savait que le bien de l'humanité entière était suspendu au triomphe du Règne messianique.

Par l'engagement total qu'exprime le Fiat de l'Annonciation, Elle accomplit sa double fonction de Mère et d'Associée du Christ. En sa maternité miraculeuse, sa nature humaine coopère à l'initiative de la Sainte Trinité et de même dans l'union du Christ et de l'Eglise, elle coopère à l'initiative de l'Homme-Dieu.

Dès son entrée dans le monde, le Christ a envisagé et librement assumé toute la responsabilité de son Sacerdoce et de son rôle de Chef de la création(40). La situation de la Vierge est tout autre. Son cheminement dans la foi a progressivement réalisé les exigences de l'appel divin. D'illumination en illumination, son Cœur Immaculé a pris pleine conscience des deux notes de son propre mystère : élection privilégiée et étroite solidarité avec la réponse de l'humanité entière à sa vocation surnaturelle.

Avant l'Annonciation, cette préparation de Marie reste identifiée à la longue préparation messianique dont sa Maternité divine marque le sommet et l'achèvement. A Elle d'abord, s'adressaient les appels transmis au peuple élu par la voix des Prophètes. La valeur d'annonces prophétiques des emprunts que fait la liturgie mariale à l'Ancien Testament est assez généralement contestée de nos jours. Selon l'exégèse contemporaine, le Psaume XLV et le Cantique chantent l'exaltation d'Israël, thème central de tout le poème hébraïque. Dans cette forme, marquée par l'ambiance de leur

(39) Cf. P. TERRIEN, *La Mère des hommes*, Paris 1902, p. 154-157; Cf. S. GREGOR. M. *Hom.* 38 *in Evang.*, n. 3, P. L. LXXVI, 1283; pseudo HILDEFONS. *In Append. Serm.* 2 *de Assumpt. B. M. V.*, P. L. XCVI, 252; S. BERNARD. *Ad. B. V. Serm.* paneger. n. 3, P. L. CLXXXIV, 1011.

(40) Cf. *Hebr.* X, 5-10.

race et de leur temps, les Prophètes s'adressaient au peuple élu, gardien d'une valeur qui le dépassait, mais Marie seule en a reçu la pleine intelligence.

A la lumière de son expérience personnelle de l'union divine, la Vierge de Nazareth a lu et médité les textes des grands Prophètes qui annoncent l'amour d'épouse que Yahweh recevra enfin du peuple élu si longtemps infidèle à la grâce (41). Le propos de virginité déclaré à l'Ange de l'Annonciation nous apprend qu'Elle avait accueilli comme un appel direct et certain les invitations à l'amour exclusif collectivement adressées à Israël. Dans l'Ancien Testament, cette vocation d'Epouse mystique de Yahweh est connexe à l'idée d'une maternité spirituelle à l'égard du peuple élu et des nations (42). En fonction de cette vocation collective d'Israël, Marie se savait personnellement engagée dans l'accomplissement spirituel et mystique du plan messianique, et d'autant plus qu'Elle était plus comblée de grâce. Dès sa visite à Elisabeth, Elle possède une vue très large de sa Médiation universelle. Son Cœur Immaculé en avait par avance scruté et assumé les exaltantes responsabilités.

Cette communauté de vocation avec le peuple élu avait sa part de souffrance. Héritière de la longue lignée des Patriarches, Marie portait le poids des infidélités passées. Les Livres prophétiques lui en narraient la douloureuse histoire. Avec les années, Elle prenait une conscience plus certaine des oppositions que l'intériorisation du culte rencontrerait dans le haut sacerdoce toujours attaché à l'idée d'un Messie vengeur de la gloire d'Israël. L'Ecriture confirmait ses angoisses : un texte de Daniel dévoile l'extermination d'un « Oint » qui marquera la fin du culte judaïque dans la dévastation (IX, 26).

En cette épreuve (43), l'offrande réparatrice de Marie atteignait son sommet, prête à tous les renoncements, à toutes les abnégations pour que s'accomplisse le dessein de l'amour éternel de Dieu. Tout l'effort d'intercession de son Cœur

(41) *Is.* LIV, 5; LII, 2-5; *Osée* II, 18-22.

(42) *Is.* LIV, 1 et 3; LX, 1-4.

(43) *La Bible de Crampon* 1952, p. 13, signale une similitude de termes entre les deux annonces angéliques à Agar humiliée, fuyant au désert (*Gen.* XVI, 11), et à la Vierge (*Luc* I, 31).

Immaculé se centrait autour du point crucial de l'entrée en communion du Messie et de l'humanité coupable et blessée.

IV

Dès les premières paroles du message de l'Annonciation, Marie fut « bouleversée, et Elle se demandait ce que pouvait être cette salutation » (Luc I, 29). D'après une récente exégèse, la réminiscence biblique du salut de l'Ange visait directement l'avènement messianique : « Ce salut est, dans le grec des Septante, l'introduction des grandes prophéties messianiques : Réjouis-toi, Fille de Jérusalem » (44). Marie était bouleversée.

Mais l'annonce de sa Maternité divine ne se présente pas comme une surprise qui désoriente. Cette révélation explicite, tout imprévisible qu'elle fût, venait confirmer, éclairer les appels à un dévouement inconditionné au Règne messianique si fréquemment entendus dans l'intime de son cœur.

A cet instant, la Vierge eut une conscience plénière de l'accomplissement, en Elle et par Elle, de la vocation du peuple élu. Elle envisagea le sublime bonheur de la maternité messianique avec une volonté de service universel. En cette heure décisive de son oblation, son Cœur Immaculé portait l'humanité entière et l'offrait à la Royauté messianique du Fils de Dieu. Dès le premier moment de l'Incarnation, par l'ardente supplication de ce Cœur Immaculé, tous les élans de ferveur, tous les espoirs de l'attente ont sollicité le Christ d'accomplir son œuvre de Vie.

Le psaume XL (v. 6-9) et l'Epître aux Hébreux (X, v. 5-7) attestent l'instantanéité de l'adhésion du Christ aux responsabilités de son Souverain Sacerdoce. Le texte de l'Epître aux Hébreux présente une légère variante : « Tu m'as formé un corps » (v. 5). Cette précision apportée à la vue prophétique du psalmiste vise sans doute « l'oblation » très proche que le Christ fera de ce corps à la Cène et au Calvaire (v. 10). Mais, d'après l'idée maîtresse de l'Epître, cette oblation doit sa valeur unique au Sacerdoce unique du Christ, Fils de Dieu et, tout à la fois, « Grand Prêtre pris d'entre les hommes, établi pour les hommes » (V, v. 1). Or le chapitre I de

(44) Abbé R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, p. 25, Paris 1953; Cf. *Luc* I, II, p. 65-67. *Soph.* III, 14-17.

l'Epître exalte le Christ « supérieur aux anges » (v. 4), offert à leur adoration (v. 7); au chapitre II, la situation est autre : Jésus, accomplissant son œuvre de salut, comme « Fils de l'homme », apparaît dans l'état de *Kénose* « abaissé pour un moment au-dessous des anges », abaissement librement accepté qui entrera méritoirement dans son triomphe final (v. 6-9). Cet abaissement se présentait concrètement et immédiatement pour l'âme du Christ comme une adhésion à son union au corps de chair formé par le Saint-Esprit de la substance de la Vierge, qui sera « matière » de son oblation à la Cène et sur la Croix. Pour opérer notre salut « le Fils consubstantiel au Père a daigné être consubstantiel à sa Mère » (45).

Dès son entrée dans le monde, l'Homme-Dieu a aimé sa Mère d'un amour de joie, d'un amour d'admiration, peut-on dire, qui est annoncé par les prophéties messianiques (46). Il a pleinement communié à l'amour éternel de la Sainte Trinité pour cette divinisation de l'Homme réalisée chez la Vierge Immaculée dans toute l'intégrité du « plan original » de Dieu (47). A ce premier instant de l'Incarnation, pour obéir à la volonté de son Père céleste et à la prière de sa Mère terrestre, le Christ a fait don total de son Humanité Sainte à l'Eglise pour l'accomplissement de l'éternelle Alliance. Déjà, Il instituait virtuellement l'Oblation Eucharistique.

La Médiation d'intercession de la Vierge et sa part de coopération dépendante et subordonnée sont explicitement déclarées dans le récit du miracle des noces de Cana; sa démarche n'a pas été la cause d'une manifestation de gloire résolue d'avance (Jo. II, 4-11). Pendant les années du ministère public, la divine Mère gardera le même rôle. Nous ne la voyons pas aux côtés du Christ qu'Elle suivait cependant (ib. 12). Il faut se la représenter au milieu de la foule, douloureusement heurtée par les incompréhensions que rencontre

(45) S. LEON Pape, *Epist. ad Pulcheriam Aug.* in Brev. *Off. S. Mar. in Sabb.*, mens. sept.

(46) *Soph.* III, 17; *Is.* XLIII, 4; LXII, 5; *Ps.* XLV, 12; CXXXII 13-14.

(47) P. EPHREM LONGPRÉ, *L'Assomption de la Vierge. Vie Franciscaine Sacerdotale*, 1950, p. 168. « L'Eglise nous a appris qu'une créature est demeurée parfaitement en place au milieu de la déroute universelle. Immobile et non pas rétablie; inviolée et non pas guérie; droite et non pas rectifiée. Celle qui aux sources de son être n'a jamais connu que l'ordre », P. DONCŒUR, S.J., *La Sainte Vierge dans notre vie d'homme*, éd. de l'Orante, 1940. Cité P. Régamey, *op. cit.*, p. 383.

la mission de son Fils. C'est là qu'Elle porte sa responsabilité de Médiatrice universelle. Lorsque la lutte s'engagera directement entre le Christ et les Chefs de la nation, cette responsabilité se fera plus onéreuse.

Cette part d'intercession suspendue à l'activité de son Fils nous donne la certitude morale de la présence de la divine Mère à l'heure décisive de l'institution du Sacrifice Eucharistique. Ce fait s'est imposé à la conscience des théologiens : à la suite du congrès marial tenu à Rome à la fin de l'année sainte, le vœu était exprimé que « dans l'exposé de la vie de la Sainte Vierge, on tienne compte de sa présence à la dernière Cène » (48).

Le silence des Evangiles, quant à cette présence de Marie au Cénacle, s'explique. L'institution du rite extérieur et visible du Sacrifice Eucharistique est inséparablement lié au pouvoir d'en perpétuer la célébration jusqu'à la fin des temps, qui a été donné au Sacerdoce catholique le soir du Jeudi Saint. Au Cénacle, les Apôtres recevaient ce pouvoir au nom de l'Eglise. Eux seuls, associés au Ministère divin du Christ dans le don de la Vie, devaient paraître à ses côtés.

La Très Sainte Vierge n'est pas pour autant étrangère à l'initiative de son Fils. Par une volonté d'acquiescement total à son Sacerdoce Médiateur, Elle le pressait de donner la Vie au monde par l'institution de l'Eucharistie, Sacrifice de louange et Sacrement d'unité du Corps mystique. A la Cène, Elle a déjà toute la place d'Associée du Christ Sauveur et de Mère des hommes qui sera déclarée au Calvaire.

V

D'après Duns Scot, la volonté de souffrir, chez le Christ, a pour principe son immense amour de la « Fin » assignée par Dieu à l'homme, et son immense amour pour nous, « à cause de Dieu » (49). Par l'effusion d'amour qui le portait à se donner comme Chef vivifiant à l'Eglise, en Marie, son Premier Membre, le Christ acceptait la situation concrète créée par la chute. Il acceptait l'Incarnation en état de *Kénose* et

(48) Cf. Const. *Alma Socia Christi*, p. 298-299. Cité par Mgr Ange-Marie Hiral, *Marie et l'Eucharistie*, p. 5-6, Montréal 1951.

(49) « Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis et nostri, quo dilexit propter Deum » (*Ox.* 3, d. 2 ,q. unic., n. 11. Cité *Scotus Docens*, p. 309). Cf. *Eph.* V, 2; *Jo.* XIII, 1.

l'immolation de la Croix, pour l'expiation des péchés qui mettaient le genre humain tout entier en situation d'opposition à sa communion avec le Père. « Le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle » (Eph. V, 25). Cette acceptation spontanée, dès sa rencontre avec sa Mère, de la rançon fixée pour le péché à la Royauté vivifiante du Christ, accomplit le dessein même de la Rédemption (50).

La perspective de Duns Scot est en plein accord avec la notion traditionnelle de la Rédemption qui déborde une simple compensation offerte par le Christ à la justice divine, aux lieu et place de l'humanité pécheresse. Sa Passion et son immolation de la Croix sont d'abord un témoignage d'immense amour pour la Sainte Trinité, auquel tous les chrétiens doivent s'associer. Comme Rédempteur, l'Homme-Dieu a participé avec l'homme déchu aux souffrances de l'âme et du corps, afin que ce qui est de soi châtiment du péché se transforme, en Lui, par Lui, avec Lui, en témoignage de fidélité et d'amour (Jo. X, 17; XIV, 31; XV, 13). Dans ses souffrances, le Christ était Lui-même modèle et exemplaire de cette suprême perfection de l'amour, comme Chef de l'Eglise qui doit avec Lui donner cette gloire au Père (Hébr. II, 10; Eph. V, 2; Col. I, 24).

La Rédemption méritée par le Christ Jésus est l'effusion surabondante de grâce qui manifeste le pardon de Dieu en rendant les hommes capables de coopérer à ses desseins dans les conditions onéreuses créées par la chute, et donc avec le surcroît d'amour qui peut seul réparer les droits de son amour blessé par le péché. Saint Paul a chanté cette exaltation des énergies humaines dans leur réponse à l'amour du Christ crucifié (II Cor. IV, 10-15; V, 14-20; Gal. II, 19-20).

Sur la Croix, le Christ représentait l'humanité, comme Cause méritoire et Dispensateur des grâces libératrices du péché (Tite II, 11-14; III, 4-8; Jo. VIII, 32-36). Au pied de la Croix, Marie, Médiatrice entre le Christ et les hommes, méritait et recevait, pour l'Eglise entière ce surcroît de charité. Son Cœur Immaculé, étroitement uni au Cœur du Christ,

(50) « Disposuit Trinitas personam sic dilectam sibi dare Generi humano, ac ipsam ad hoc inclinare ut ipsa offeret obsequium pro toto illo Genere. Talis persona non est nisi Christus cui non ad mensuram dedit Deus spiritum charitatis et gratiae » (*Ox.* 4, d. 2, q. 1, n. 7. Cité *ib*, p. 307).

s'élevait à une intensité de compassion qui réalisait une conformité dans l'amour de Dieu et des hommes qu'aucune autre créature n'atteindra.

En cette acceptation des grâces de communion au Christ souffrant, la Vierge demeurait pleinement fidèle à la mission d'Associée du Christ Sauveur et de Médiatrice universelle, au moins implicitement assumée dès sa Conception immaculée pour l'accomplissement de la vocation de l'humanité. Elle restait héroïquement solidaire des hommes pécheurs et déicides. Elle persévérait dans son intercession en leur faveur près du Christ qui s'offrait en victime expiatoire. Son Cœur Maternel et Immaculé apportait à l'Homme-Dieu la coopération de foi, d'amour et de prière qui a mérité à l'Eglise le pouvoir de distribuer gratuitement aux hommes tout le long des siècles les grâces de la Rédemption.

Cette vision de l'active participation de Marie à la Rédemption est traditionnelle chez les enfants de saint François, saint Bonaventure, Ubertin de Casale, saint Bernardin de Sienne, et les grandes mystiques franciscaines. Le « *Stabat Mater Dolorosa* » de Jacopone de Todi l'exprime en sa simplicité. La place donnée par l'Eglise à ce poème franciscain des Douleurs de la Vierge atteste qu'elle y reconnaît également l'expression de l'expérience chrétienne.

CONCLUSION

Saint Bonaventure a tout spécialement exalté la Médiation royale de la Très Sainte Vierge. Il fonde directement la Royauté mariale sur une association et une participation « par mode de mérite » à la Royauté du Christ, qui suivent immédiatement la Maternité messianique (51). Cette participation à la Royauté du Christ est concrétisée dans la libre coopération de Marie à l'Incarnation : « En Marie, le Seigneur est venu établir sa demeure et le lieu de son repos pour devenir notre Prince : in ea enim Dominus sedit et requievit ut fieret noster Princeps » (52), l'explicite référence à David « Prince et Pasteur » (Ezé. 34), nous révèle toute la portée de la pensée de saint Bonaventure. Ce texte d'Ezé-

(51) *Serm.* 4 *de Annunt.*, n. 1 in Brev. *Off. B. M. V.* — 31 mai — 1, 7 et 9.
(52) *Serm.* 4 *de Annunt.*, n. 1 in Brev. O.F.M. Cap. *off. B.M.V. Reg. Ordinis Minorum*, 1, 9.

chiel (que le Christ semble viser au chapitre X de saint Jean, 1-6) est axé sur la promesse du Pasteur intègre, Prince et consommateur de l'Alliance. Le Gouvernement divin Lui-même paraît mis en cause dans les reproches adressés aux pasteurs mercenaires d'Israël, par les images employées pour exprimer la sollicitude providentielle, et par la conclusion : « Vous, mes brebis, brebis de mon pâturage, vous êtes des hommes, et Moi je suis votre Dieu » (1-29). Isaïe place d'emblée l'image du pasteur dans cette perspective du Gouvernement divin : « Voici que le Seigneur Yahweh vient avec puissance, de son bras Il gouverne... Comme un berger, Il paîtra son troupeau, de son bras Il recueillera les agneaux et les portera dans son sein » (XL, 10-11). Michée annonce que le Messie accomplira sa fonction de Berger « par la force de Yahweh son Dieu, et on demeurera en tranquillité, car maintenant Il sera grand jusqu'aux extrémités de la terre » (V, 3-4) ; « Lui-même sera la paix » suivant d'autres traductions (53).

La Royauté de Marie est ainsi placée par saint Bonaventure en référence à tout un ensemble de textes de l'Ecriture qui l'associent à l'accomplissement du plan éternel de la Sainte Trinité. En s'offrant au Messie comme sa « Demeure » et le lieu de « son repos », Elle Lui a donné entrée royale dans le monde, comme Souverain Seigneur de toutes choses. Elle a accompli personnellement une fonction royale qui marque le point culminant de sa Médiation entre le Christ et le monde. Dans l'union initiale consommée entre l'Homme-Dieu et la Vierge, toute l'Eglise trouve entrée. Le drame du salut individuel se déroule pour chacun des hommes autour de son intégration concrète, personnelle à l'union du Christ et de Marie préfigurant l'Eglise.

Dans la perspective Scotiste, la prédestination privilégiée de la Vierge Immaculée inclut, dès les Conseils éternels, cette Médiation royale immédiatement ordonnée à la Médiation suprême du Christ Premier-né et Roi de la création (Ps. LXXXIX, 26-29). En dépendance et subordination de l'initiative de l'Homme-Dieu, entre les mains duquel le Père a *tout* remis (Jo. III, 35 et XIII, 3), Marie devait porter la

(53) M. l'Abbé R. LAURENTIN signale le rapprochement entre *Mich.* V, 4 : « Lui-même sera la paix » et *Luc* II, 14 : « *Paix sur la terre* » (*Luc*, I, II, p. 86, Paris 1957).

responsabilité de l'accomplissement du dessein de l'inhabitation divine dans l'âme juste, par filiation adoptive.

Dans le Protévangile (Gen. III, 15), la tradition franciscaine voit la déclaration de la victoire préparée depuis toujours à l'inviolable union du Christ et de la Vierge Immaculée qu'une « inimitié », posée par Dieu, dresse contre Satan, avec toute une postérité victorieuse : à l'Homme-Dieu seul appartient en droit la position dominante signifiée par le talon brisant la tête du serpent; la Vierge Immaculée, indissolublement unie au Fils de Dieu par sa Médiation maternelle, et après Elle tous les autres membres du Corps mystique sont associés à ce triomphe du Christ-Chef. Marie est déjà annoncée dans sa Primauté de « Lien d'union » (54) entre le Christ et les hommes. Dans l'Apocalypse, Elle apparaît d'abord dans le « Temple de Dieu », l'Arche de son Alliance (XI, 19). « Femme revêtue de lumière », Elle domine la lutte des Anges dans le ciel, avant d'être en butte aux assauts du Dragon, avec sa postérité spirituelle (XII) (55).

Communication première et plénière de la grâce du Christ, prémices de la sanctification de l'Eglise entière, le privilège de l'Immaculée Conception est le mystère même de Marie, Mère de Dieu et Mère des hommes, Médiatrice universelle. A Lourdes, la Très Sainte Vierge a dit : « Je suis l'Immaculée Conception ». Cette réponse aux interrogations réitérées de Bernadette dépasse manifestement une simple déclaration d'identité. Marie n'ajoute pas au contenu positif du dogme défini. Elle rappelle que ce privilège si longtemps discuté est la certitude première qui caractérise sa personnalité de Médiatrice universelle.

(54) « Nous ne nous lasserons pas de rappeler que rien ne doit prévaloir sur le fait et la conscience que nous sommes tous enfants d'une même Mère, Marie qui vit dans les cieux, lien d'union pour le Corps mystique du Christ, et nouvelle Eve, Mère des vivants qui veut conduire tous les hommes à la vérité et à la grâce de son Fils ». S.S. PIE XII, *Allocution prononcée le* 1er *novembre* 1950, trad. D.C. 1950, n. 1082, col. 1491.

(55) D'après S. LAURENT DE BRINDES « Les Anges furent confirmés en grâce parce qu'ils consentirent à adorer le Verbe Incarné et à servir sa Mère. Dieu a donc créé les autres créatures pour le Christ et à l'honneur de sa Mère en tant que fin secondaire. Grâce à Elle les Anges et les hommes jouissent de l'existence, si bien qu'autant de créatures obéissent à Marie qu'il en est à servir la Trinité » (*Mariale*, p. 203, Cf. P. JEAN DE DIEU, *loc. cit.*, p. 814).

Le privilège marial situe la Médiation de la divine Mère dans sa note bien distincte de celle du Christ Jésus, unique Médiateur entre Dieu et le monde par son être théandrique (56). Chez la Vierge Immaculée, comme chez nous tous, l'union avec la Divinité s'opère par la grâce reçue du Christ. Mais chez la Vierge Immaculée seule cette union s'opère dans une plénitude d'appartenance au vouloir divin qui plaçait à l'abri de toute surprise la part de coopération humaine, foi, amour, prière, requise par le dessein divin.

La croyance de l'Eglise à cette intimité unique du Cœur Immaculé de Marie avec la Sainte Trinité et le Christ s'exprime dans le culte marial. Pour la célébration des fêtes de la Vierge, la liturgie, depuis le Moyen âge, utilise les textes de l'Ancien Testament qui visent directement le rang premier de la Sagesse dans le dessein du Créateur. L'insertion du texte de *Eccli.* XXIV, 5-11, dans les récents offices de la Maternité divine, de la Royauté de Marie, rend hommage à sa Primauté de Mère du Verbe Incarné, Médiatrice et Reine (57).

Si les textes liturgiques n'ont pas pleine valeur doctrinale, ils nous font du moins connaître l'orientation profonde de la pensée de l'Eglise. En l'espace d'un siècle, les privilèges de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de la Vierge, par avance proclamés par le culte liturgique, ont été confirmés par deux solennelles définitions. Il est permis d'espérer que la Primauté du Cœur Immaculé de Marie associé à la Médiation de son divin Fils sera, dogmatiquement définie en immédiate dépendance de la Primauté absolue du Christ Jésus, Roi et Médiateur suprême.

MARIE DE SAINT-DAMIEN.

(56) Le Christ « est Médiateur parce qu'Il nous a montré associées dans l'unité de sa Personne deux choses naturellement séparées par un intervalle immense, infini, la nature divine et la nature humaine et parce qu'Il nous unit par Lui-même à notre Dieu et Père » S. CYRILLE d'ALEX., *Dialog. de Trinit.* I, P. G. LXXV, 693.

(57) « O Vierge, vous êtes la première sortie de la pensée du Créateur, prédestinée à porter en votre sein le Fils du Très-Haut ». Off. *Assompt. B. M. V.* I, vesp. hymn.

INNOCENT XI
ET
LE JANSÉNISME EN SAVOIE

Au début du pontificat d'Innocent XI (1) parvinrent à Rome des bruits fâcheux sur la situation religieuse en Savoie, où, disait-on, le jansénisme se répandait à la faveur de certains évêques.

Comme les grandes routes des invasions guerrières passent par la Savoie, n'était-il pas à craindre que l'erreur ne franchît rapidement les Alpes et ne vînt contaminer l'Italie ?

Tel est le danger qui éveilla tout de suite la vigilante attention du Saint-Siège.

Cependant, remarquons-le bien, à cette époque (1678) en Savoie il n'est pas question des fameuses cinq propositions de Jansénius condamnées par Innocent X le 31 mai 1653 (Bulle *Cum occasione*). Dans les diocèses de Grenoble et de Genève, le jansénisme ne se présente pas sous sa forme dogmatique et hérétique, mais sous son aspect de rigorisme moral qui requiert pour la réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie des dispositions si laborieuses et si parfaites que la pratique en devient impossible et même odieuse aux fidèles.

L'évêque de Grenoble, Mgr Le Camus (1632-1707) et l'évêque de Genève, Mgr d'Arenthon d'Alex (1620-1695) tiennent fortement pour cette morale rigide (2). En l'imposant à leur

(1) Innocent XI (Benedetto Odescalchi), Pape du 21 septembre 1676 au 12 août 1689. Béatifié par Pie XII le 7 octobre 1956.

(2) L'histoire de Mgr Le Camus a été écrite par Mgr Charles Bellet. (Paris, Alphonse Picard, édit., 1886). — Nous aurons l'occasion, au

clergé et à leurs ouailles, ils ont la ferme conviction de suivre la pratique ancienne de l'Eglise, les canons du Concile de Trente, les instructions de saint Charles Borromée et le rituel romain.

Quelques mois après l'élection d'Innocent XI, Mgr Le Camus lui adresse ses félicitations et tout de suite lui expose les principes de son action pastorale.

« ...A sex et amplius annis id praecipue cordi fuit ut... is sacerdotali ordini pristinus splendor, morum sincera reformatione restitueretur et ecclesiastica disciplina circa pœnitentiæ sacramentum resarciretur; hinc monita sancti cardinalis Borromei omnibus hujusce diœcesis confessariis sequenda mandavi... » (30 novembre 1676. *Lettres inédites*. Ed. Faure, p.139).

Avec quelle ténacité inquiète il veilla à l'application stricte de ces moyens de réforme entendus à sa manière (qui est celle d'Arnauld), la publication de ses Lettres l'a montré amplement (3).

De tous les successeurs de saint François de Sales Mgr Jean d'Arenthon d'Alex est sans contredit le plus marquant. Il est profondément pieux ainsi qu'en font foi ses notes et résolutions de retraites; il est dur à lui-même; d'un zèle ardent et d'une édifiante austérité. Au prix de luttes et de peines sans nombre il a fondé et entretenu son Séminaire. Jusqu'à la fin il a travaillé au relèvement de son clergé et au maintien de la foi dans son diocèse.

Cependant quels que soient ses vertus et ses mérites, on ne saurait passer sous silence (comme l'a fait son ami Dom Le Masson) certains défauts qui déparent ses grandes qualités... Sa correspondance nous l'a montré ombrageux, irritable, jaloux de ses droits jusqu'à l'excès, violent et injuste à l'égard

cours de cette étude de la rectifier sur plusieurs points.

La vie de Messire Jean d'Arenthon d'Alex, Evêque et Prince de Genève a été publiée par D. Le Masson (Prieur de la Grande Chartreuse), en 1697. Rééditée avec des notes en 1895 par le chanoine Gonthier.

Le livre de D. Le Masson est un long panégyrique plutôt qu'une véritable histoire. Les documents d'archives font connaître un autre Jean d'Arenthon.

(3) *Lettres du Cardinal Le Camus*. Ed. Ingold, Paris 1892. — *Lettres inédites du Cardinal Le Camus*. Ed. Faure, Paris 1933.

de ses adversaires, servile devant le pouvoir souverain, non exempt de duplicité » (4).

Mgr d'Arenthon partageait les convictions rigoristes de son collègue et voisin de Grenoble. A cheval sur la lettre de la loi, avec des prétentions à l'absolutisme et à l'infaillibilité comme tout bon prélat gallican, il exige que les confesseurs se règlent invariablement sur les anciens canons pénitentiels, les instructions de saint Charles et celles de saint François de Sales. Comme Mgr Le Camus il fulmine contre les confesseurs dont la pratique ne se plie pas à toutes ses directives et ruine, affirme-t-il, la notion même de pénitence. D'après lui (mais n'exagère-t-il pas ?) c'est le grand nombre qui trahit ses devoirs au saint tribunal « aveugles qui conduisent des aveugles ! »

Il importe, au début de cette étude, de montrer, par des textes authentiques, l'esprit outrancier et le pessimisme de Mgr d'Arenthon, tranchons le mot : sa mentalité jansénisante.

« Quelque avantage que les fidèles tirent de ce sacrement (de la pénitence) ...il est vrai que la corruption du siècle où nous sommes est si grande que la plupart des prêtres et des peuples, pires en cela que des brutes, le méprisent et en abusent de telle sorte que d'une potion si cordiale et si salutaire ils en font un funeste poison.

(4) Promu à l'évêché de Genève le 20 mars 1660, des intrigues calomnieuses s'élèvent aussitôt contre sa nomination. Le chanoine Jean d'Arenthon d'Alex défendit sa réputation et ses droits à la mitre en des termes surprenants chez un homme qui (à l'en croire) n'aspirait « qu'à se retirer dans une chartreuse pour y vivre et y mourir en solitaire ». (Ed. Gonthier, p. 64). Dans une lettre à Mme Royale (Christine de France, fille d'Henri IV) « il en appelle au témoignage de ses confesseurs (!) et des anges eux-mêmes et il ose les « défier que rien dans sa vie puisse le faire rougir devant les hommes et lui interdire l'entrée du sanctuaire ». Il descend jusqu'à la basse adulation et déclare à la princesse que « *ses adversaires osent attaquer l'honneur des souverains en condamnant le choix qu'ils ont fait de sa personne* ». (Ed. Gonthier, p. 75). (Cf. Ernestine Le Couturier : *Françoise-Madeleine de Chaugy*, p. 293 et 621. Paris, Bloud et Gay, 1933). F. Perron, *Revue Savoisienne*, p. 32.

Combien d'autres traits analogues au cours de son épiscopat traversé de tant de querelles, conflits et procès! Les centaines de lettres que garde de lui « l'*Archivio di Stato* » à Turin ne rappellent guère l'humilité et l'inaltérable mansuétude salésienne.

« De sorte qu'il ne faut plus s'étonner si les conciles et les plus saints évêques des derniers temps ont gémi en remarquant que l'un des plus grands maux dont l'Eglise de Dieu soit affligée, est l'abus de ce sacrement; et que le relâchement de la pénitence a causé celui de la discipline ecclésiastique qui est le nerf le plus fort de la religion, et fait entrer en foule dans la maison du Seigneur tous les maux et tous les scandales honteux qui infectent à présent le troupeau que Jésus-Christ a racheté et qui arrachent des larmes des yeux des véritables pasteurs. En effet qui ne voit pas que le sacrement de pénitence n'a plus rien de la pénitence que le nom; et que cet art d'humilier et d'anéantir la superbe du vieil homme n'est plus en usage pour implorer la miséricorde de Dieu avec une profonde soumission, mais pour s'en jouer avec orgueil, et pour entretenir les maux de ces pénitents travestis qui croient d'avoir satisfait à leurs obligations parce qu'ils ont raconté à un prêtre leurs péchés comme une histoire et qu'ils ont passé leur vie à se souiller et à se laver extérieurement, à tomber et à se relever en apparence, ne s'appercevant pas qu'ils se souillent tous les jours davantage par leurs sacrilèges, et qu'il leur arrive ce qui se voit en la tuile fraîche, laquelle plus on la lave, plus on la rend sale et boueuse. » (*Constit. Synodales. Du Sacrement de Pénitence*, titre IX, p. 227. Ed. 1668).

« Que les confesseurs ne tombent pas dans les maximes pernicieuses de ces auteurs modernes qui se conformant plutôt à la faiblesse du siècle qu'aux anciennes maximes des saints, ont introduit quantité d'opinions relâchées : *quæ mergunt in interitum* et qui apprennent à faire de l'Evangile même un problème et à chercher des moyens non pas pour déraciner les mauvaises habitudes, mais pour les justifier, et qui tâchent d'accommoder les préceptes de Jésus-Christ aux plaisirs et aux passions des hommes, rétablissant le vieil homme sur les ruines du nouveau, flattant l'amour propre et excusant la plupart des péchés (ibid. chap.II).

« La confession de Pâques devant se faire au propre pasteur, selon le Concile de Latran, ceux qui voudront se confesser à d'autres hors de la paroisse lui en doivent demander la permission, laquelle il ne leur accordera, s'il prévoit qu'ils veullent fuir son jugement pour éviter la pénitence ou le refus d'absolution, et d'autres choses semblables » (ibid.).

Dans ses *Avertissements pastoraux* (Synode de 1680, n° 20) Mgr d'Arenthon veut que le curé oblige les fidèles qui se

sont confessés à d'autres qu'à lui, rapportent « à la pasque un billet signé en bonne forme avant que de les admettre à la communion (5).

« Mais, affirme-t-il, comme le bon usage que le confesseur fait du pouvoir qu'il a d'absoudre soutient la vigueur de la pénitence, tire le pécheur de la servitude et édifie l'Eglise qui est fidèle dépositaire des clefs du ciel : il n'y a rien aussi qui la déshonore plus honteusement, qui énerve la discipline et qui endorme plus doucement le pécheur dans ses iniquités et ses abominations que l'abus que les prêtres font de l'absolution en la donnant plutôt en valets et en esclaves qu'en juges par une complaisance lâche et criminelle, et en la précipitant par imprudence avant qu'avoir examiné sérieusement si le pénitent en est capable. C'est de ces flatteurs et de ces imprudents, dont saint Cyrille dit qu'ils font glisser dans l'Eglise une douce cruauté qui se couvre du nom de miséricorde et de piété. C'est cette sorte d'absolution qu'il appelle une fausse paix, pernicieuse à ceux qui la donnent et inutile à ceux qui la reçoivent parce qu'en la leur accordant on couvre seulement les plaies des mourants au lieu d'apporter les véritables remèdes à leurs maux et on tue les malades au lieu de les guérir (ibid., chap. V. De l'absolution, p. 252).

Intimement persuadé, comme les évêques gallicans et jansénistes, que les confesseurs ne sont en sûreté de conscience que s'ils suivent aveuglément les directives pénitentielles de leur évêque (cf. plus loin, la 10e proposition dénoncée), voici quelles mesures draconiennes il propose pour les empêcher de s'en affranchir (6).

« Comme le mal ne vient que des confesseurs qui ne conduisent pas leurs pénitents dans les voies et maximes des saints,

(5) Ces directives sont tirées des « Instructions de saint Charles ». « Appliquées à la lettre par Caulet et Pavillon, elles eurent des effets désastreux ». (Broutin, La réforme pastorale en France, II, p. 395).

(6) Sujet de conférence donnée à ses prêtres, juillet 1678.

« Que c'est une erreur de croire qu'un ecclésiastique satisfasse au vœu solennel d'obéissance qu'il a fait entre les mains de son évêque, lors de son ordination, par ces honnêtetés et par de simples témoignages de soumission s'il ne prend soin de s'instruire des volontés de son Prélat par la lecture des Statuts Synodaux, de ses Ordonnances, de ses Mandats, et s'il ne les observe exactement ». (Ch. Coutin, Journal de Mgr d'Arenthon d'Alex. Mémoire de l'Académie Salésienne, 156, p. XI).

soit peut-être parce qu'ils les ignorent, ou que leur pusillanimité les porte à compatir aux inclinations corrompues de ceux qu'ils n'osent contrister par leur correction.

« Il semble que si les Prélats voulaient unanimement obliger par leurs Ordonnances les confesseurs séculiers et réguliers, lorsqu'ils les approuvent, d'observer les Instructions de saint Charles aux confesseurs à les avoir comme elles sont imprimées avec les canons pénitentiels et les Ordonnances de chaque diocèse mettant pour cet effet leurs lettres d'approbation dans le premier feuillet dudit livre, par ce moyen aucun confesseur ne les ignorera. On pourrait insérer dans l'approbation qu'elle n'est donnée qu'à condition d'observer ces Instructions et ces Ordonnances ou bien encore que c'est avec obligation et précepte ou bien encore avec une clause de révocation dudit pouvoir de confesser dès l'heure que le confesseur sciemment et avec advertance agira ou décidèra d'une autre manière que l'évêque approbateur n'a décidé par ses Ordonnances.

« On pourrait même faire promettre par serment à ceux qu'on approuve de les observer exactement et fidèlement, comme aussi les interroger juridiquement s'ils y ont contrevenu soit lors de la Visite ou quand ils viennent demander qu'on renouvelle leur approbation » (Mémoires, fol. 187).

Le radicalisme de ces prescriptions dépeint à souhait le caractère de Mgr d'Arenthon. Destinées à extirper de graves désordres, reconnaissons qu'elles dépassaient le but. C'est pourtant de leur rigide application que nos Prélats attendent la rénovation du clergé et de la dévotion parmi les fidèles.

Epris d'un idéal accessible seulement au petit nombre, ils ne voient pas qu'ériger en absolu les anciens canons pénitentiels et les Instructions de saint Charles sans tenir aucun compte ni des personnes ni des circonstances de temps ou de lieu, c'est enserrer les confesseurs dans un étau et, en fin de compte, opprimer durement les consciences au lieu de les épanouir dans le repentir et le pardon.

Je ne sache pas que Mgr d'Arenthon, trop sûr de lui-même, ait été touché des funestes conséquences de ses théories.

Il en va autrement de Mgr Le Camus. ...Au contact des réalités il est saisi d'étranges inquiétudes.

« Mon autre difficulté, écrit-il à son confident très janséniste, l'abbé de Pontchâteau, c'est pour les villes. Dans une ville comme Grenoble ou Chambéry il n'y a pas quarante personnes à absoudre de quatre mille s'il faut trouver des gens convertis pour les absoudre; si les confesseurs pratiquent cela, voilà un grand scandale; s'ils ne le pratiquent pas et qu'ils le doivent, en suis-je responsable, les laissant confesser, autrement il faudrait que je révoquasse tous les confesseurs. ...En vérité je suis bien combattu entre les règles que je lis dans tous les Pères et la nécessité de la pratique que l'expérience nous fait voir, ou qu'il faut rompre ou qu'il faut des condescendances qui passent l'imagination » (Lettres, éd. Ingold., p. 109).

Une autre fois, il écrit à son cher Pontchâteau : « Ces messieurs (Arnauld et de Sacy) trouvent qu'il faut une épreuve d'une année entière avant que de donner l'absolution; qu'il ne faut se relâcher en rien de la vérité des anciens canons en ce qui regarde les satisfactions... mais dans un diocèse cela est impraticable » (ibid., 6 oct. 1674 (7).

Voilà à quelles impasses le jansénisme moral propagé par Arnauld acculait un évêque aussi intelligent et zélé que Mgr Le Camus.

On conçoit qu'à la vue des ravages qu'il causait parmi les fidèles une opposition se soit dressée. Elle est conduite par les Réguliers : jésuites, cordeliers, capucins, qui suivent une voie moins sévère, plus compatissante à la faiblesse humaine, disons : plus évangélique. Mais leur façon d'agir au tribunal de la pénitence (qui parfois, sans doute, donna dans l'excès) exaspère les deux évêques.

« Je connais l'esprit et les péchés de mon diocèse, écrit Le Camus à Pontchâteau, et je ne désespérerais pas d'y remédier efficacement sans les troupes de méchants confesseurs et de religieux à la ville et à la campagne. Tout le monde entrerait dans la vérité de l'évangile sans eux; mais leur facilité fait qu'on recourt à eux et ils gâtent tout. J'ai-

(7) On éprouve une certaine gêne à voir ce savant évêque, futur cardinal, consulter sur des questions d'ordre intime ou administratif, avec une candeur de novice, un janséniste notoire tel que l'abbé de Pontchâteau qu'il appelle maintes fois « son très cher frère ». Pendant plus de vingt ans il entretiendra une correspondance active avec les coryphées de la secte, les Arnauld, les Quesnel, etc. Le savait-on à Rome

merais mieux avoir des payens à combattre; je les pourrais persuader : avec eux il n'y a rien à faire. Ils promettent tout et ne font rien » (Lettres, éd. Ingold, p. 190).

De son côté, Mgr d'Arenthon n'hésite pas à écrire à Rome que « les capucins renversent tout l'ordre de la discipline et désolent nos diocèses par des facilités honteuses à l'Eglise et très nuisibles aux âmes » (Arch. de la Propagande. Francia. dal 1621-1720, f° 357. 29 déc. 1680). On possède heureusement de nombreux autres témoignages qui prouvent tout le contraire.

Remarquons que les deux évêques emploient le même terme « *facilité* » pour stigmatiser la méthode des confesseurs jésuites et capucins, et ajoutons un trait que Mgr d'Arenthon passe sous silence : Lorsque, pendant le conflit qui l'opposa aux capucins, ceux-ci s'abstinrent de confesser, la pratique de la confession cessa parmi les fidèles. (Cf. *Etudes Franciscaines*, nov. 1950, p. 280 et 281).

Ces appréciations visiblement dépourvues de sereine objectivité mettent à nu la division des esprits au sujet de l'administration des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie.

De fait, dans les diocèses de Genève et de Grenoble deux camps s'affrontent chez lesquels sans doute règnent bonne foi et droiture d'intention, mais qui ne s'épargnent guère.

Mgr Le Camus qui est la courtoisie même et surveille ses paroles, écrit cependant un jour à Ponchâteau (25 avril 1674) : « Sans les méchants prêtres et sans les méchants confesseurs, l'on convertirait aussi aisément le monde que du temps des apôtres. Ce sont mes péchés et mes misères qui attirent *ces insectes* dans ce diocèse... (Lettres, éd. Ingold, p. 129).

Aux yeux des réguliers, les adversaires sont des hérétiques, ou sur la voie de l'hérésie; car bien que ces derniers répudient les cinq propositions de Jansénius, ils n'en appliquent pas moins les consignes d'Arnauld qui en sont l'application concrète et tendent uniquement à éloigner les fidèles de la Pénitence et de l'Eucharistie (8).

(8) Il est assez surprenant que le livre « *De la fréquente communion* » n'ait jamais été mis à l'*Index*. C'est pourtant la doctrine de ce livre néfaste qui a infesté de son venin caché le catholicisme français... et savoyard pendant plus de deux siècles. On ne vit plus que deux choses : l'irrémédiable malice de l'homme et l'impitoyable justice de Dieu.

Pour Mgr Le Camus et Mgr d'Arenthon, au contraire, les innovations qu'ils ont introduites ne sont qu'un retour nécessaire au pur esprit de la primitive discipline sacramentelle (redécouverte par Arnauld). Les réguliers (jésuites et capucins) qui s'en affranchissent ne sont que des sujets rebelles à l'autorité épiscopale, des fauteurs de désordre et de relâchement.

Dans le courant du mois de mai 1679, l'abbé de Scabaudis et le P. César de la Croix, Carme déchaux, que la duchesse a désiré comme confesseur, sont de passage en Savoie. Elle les charge d'informer sur la situation religieuse qui depuis plusieurs mois lui cause de gros soucis.

D'après une dépêche du Nonce (24 mai), ils découvrent deux partis acharnés l'un contre l'autre. Mais les antagonistes (sauf l'archevêque de Tarentaise) ne témoignent pas d'une parfaite pureté de zèle. Quant au jansénisme, il ne serait encore qu'une disposition à l'embrasser, si l'occasion s'en présentait. Les informateurs n'ont pas recueilli de preuves absolues des griefs allégués contre les novateurs. Toutefois, certaines restrictions imposées par ces derniers, dictées apparemment par le zèle, ressemblent fort à celles par quoi le jansénisme a commencé en France (ap. Bojani. *Innocent XI et sa correspondance avec les Nonces*, 26 mai 1679).

Comme l'enjeu est de première importance, chacun des deux partis tâche de se concilier l'autorité royale, et plus encore, l'autorité pontificale. Plaintes ou dénonciations aboutissent d'abord au Nonce à Turin (Mgr Giuseppe Mustio) qui les transmet au Secrétaire d'Etat, cardinal Cibo et celui-ci au Souverain Pontife qui prescrit les directives opportunes (9).

Il en est résulté une copieuse correspondance conservée aux Archives du Vatican. Grâce à elle on peut suivre les phases du conflit ainsi que les méandres de la politique pontificale. Sollicitée de droite et de gauche, elle donne parfois des consignes apparemment contradictoires, mais

(9) Mgr Giuseppe Mustio dirigea la nonciature de Turin du 20 février 1676 au 22 mai 1690.

Le Cardinal Cibo (1613-1700) joua un grand rôle sous le pontificat d'Innocent XI. Il s'était vendu à Louis XIV et engagé à soutenir inviolablement ses intérêts politiques et religieux moyennant une pension annuelle de 12 000 livres. (Gerin, *Louis XIV et le Saint-Siège*, t. II, p. 468).

elle poursuit toujours le même but élevé : la vérité dans la charité (10).

Pour la comprendre on se souviendra que le saint Pape Innocent XI était par tempérament favorable aux opinions sévères et résolument opposé au laxisme, dont il condamnera bientôt de nombreuses propositions.

Dans leurs lettres, Mgr Le Camus et Mgr d'Arenthon ne manquent pas de l'en féliciter et de lui avouer qu'ils le prennent comme modèle de leur action pastorale (11). On sait d'ailleurs que l'élection du cardinal Benedetto Odescalchi au trône papal avait éveillé de grands espoirs chez les prélats et théologiens français qui rêvaient d'une morale sévère. Leurs lettres affluèrent au Vatican et le nouveau Pape y répondit. (Dubruel, *Etudes*, août 1926).

Parmi ces lettres il en est une dont nous devons relever quelques lignes. Elle émane de l'évêque janséniste d'Alet, Mgr Pavillon. Datée du 30 juillet 1677, elle fut portée à Rome et remise entre les mains d'Innocent XI le 7 septembre par un émissaire de la secte que nous connaissons bien,

(10) « Dans toutes les mesures qu'il fut amené à prendre au sein des plus âpres conflits, il ne s'inspira en aucune manière d'oppositions ou d'antipathies politiques, mais uniquement de la conscience qu'il avait de sa responsabilité dans la défense de la liberté de l'Eglise et dans la sauvegarde du monde chrétien ». (Pie XII, *Discours le jour de la béatification d'Innocent XI*, 7 octobre 1956).

(11) Beatitudo Vestra cujus tota vitæ ratio velut canonicæ disciplinæ limpidissimum speculum proposita est » (Le Camus, *Lettres inédites*, 6 fév. 1679, éd. Faure, p. 183).

« Je suis persuadé non seulement de l'immense bénignité de V. S. mais aussi du zèle singulier, loué et admiré du monde entier, qu'Elle a toujours témoigné pour la restauration de la discipline ecclésiastique... (Mgr d'Arenthon à Innocent XI. Arch. Propag. Scrit. Rif., dal 1639-1700, f° 144).

Le célèbre Antoine Arnauld envoya lui aussi à Innocent XI une adresse de félicitations et l'hommage de sa filiale vénération.

Le Cardinal Cibo fit à cette lettre, de la part du pape, une réponse courtoise (2 janvier 1677). Mais à Paris, plusieurs s'étonnèrent de la bienveillance du Vicaire de Jésus-Christ envers un tel suspect... et les critiques allèrent bon train.

Une dépêche du Cardinal Cibo au Nonce à Turin (Varese) et au Nonce à Vienne (Airoldi) vint justifier Innocent XI. « N'était-ce pas le devoir du Père commun d'accueillir les bons sentiments de tous ses fils ? Il n'avait d'ailleurs félicité le docteur Arnauld que pour sa science et ses dispositions actuelles et non pas pour ses résistances passées aux décisions du Saint-Siège » (30 avril 1677). (Ap. Bojani, *op. cit.*, t. II, p. 284).

l'abbé de Pontchâteau, confident et conseiller de Mgr Le Camus.

Pavillon représente à Sa Sainteté que « la morale corrompue des nouveaux casuistes est un mal général dont le venin est très dangereux et mortel à une infinité d'âmes.

« Tout le monde sait avec quel soin et quelle application Votre Sainteté a travaillé à y remédier dès le commencement de son pontificat. Pour mon particulier, je n'ai point cru qu'il y eût de moyen plus prompt et plus efficace pour cela que de La supplier de condamner de nouveau par un décret solennel les principaux points de cette doctrine pernicieuse » (Dubruel, *Etudes*, août 1926, art. cité).

Si urgents qu'en fussent les motifs et le ton, cette supplique n'obtint pas d'emblée l'effet attendu. Innocent XI était moins pressé que le vieil évêque, lequel mourut à Alet le 8 décembre 1677, (Dict. Th.).

Toujours est-il qu'un décret du Saint-Office (2 mars 1679) proscrivit comme « au moins scandaleuses et pernicieuses dans la pratique soixante-cinq propositions de morale relâchée. Jansénistes et sympathisants triomphaient. Détail assez inattendu! Louis XIV (ce parangon de morale austère!) était intervenu auprès du Pape le 3 janvier précédent pour faire condamner ces propositions. (Dict. Th. Quesnel, col. 1470, Denziger, 1151-1215).

Un acte postérieur d'Innocent XI marque bien de quel côté vont ses préférences. C'est la consigne envoyée au P. Thyrse Gonçales (dont il fera en 1687 le Préposé général de la Compagnie de Jésus) « *Ut ipse libere, intrepide prædicet, doceat et calamo defendat opinionem magis probabilem... et quod quidquid favore magis probabilis egerit et scripserit gratum erit Sanctitati Suæ* » (26 juin 1680. Denziger, 1219).

De même Innocent XI nourrit une bienveillance marquée envers les tenants d'une morale austère. Il n'admet pas qu'on les confonde sans preuve avec les jansénistes. Ainsi il prend la défense « des gens qui vivent avec plus de retraite et d'austérité » et il charge l'ambassadeur de France, duc d'Estrées, de « représenter à Sa Majesté qu'Elle veuille bien examiner avec soin et application si véritablement les personnes qu'on lui marquera comme jansénistes le sont véritablement, parce que, comme c'est une tache, on doit avoir la charité pour le

prochain de ne l'en accuser qu'avec beaucoup de fondement » (5 septembre 1679. Cité dans Bellet, op. cit., p. 171).

Ce sont paroles d'or.... Cependant Innocent XI, gardien intrépide de la foi et de la charité, n'aurait-il pas subi, plus ou moins, l'influence d'une certaine progagande janséniste d'après laquelle « *le jansénisme n'était qu'une chimère* » ? Arnauld lui-même n'avait-il pas écrit tout un volume pour prouver qu'il en était ainsi ? (12).

Passant par Grenoble au retour du conclave, le cardinal de Retz dit à Mgr Le Camus que « le Pape est très convaincu que l'affaire du jansénisme n'est présentement qu'un fantôme dont on se sert en France pour décrier les gens de bien » (Lettres, éd. Ingold, 14 décembre 1676).

Le nouveau Pontife avait aussi quelques bonnes raisons de penser que le jansénisme hérétique n'existait plus en France. Les évêques du royaume (y compris, en dernier lieu, les quatre réfractaires) n'avaient-ils pas signé le formulaire anti-janséniste d'Alexandre VII? (16 février 1665).

Mgr d'Alet enfonçait, si j'ose dire, une porte ouverte lorsqu'il écrivait à Innocent XI dans sa lettre du 30 juillet 1677 : « Les casuistes ont conservé avec grand soin le nom de cette hérésie qui ne subsiste que dans leur imagination et c'est un moyen sûr dont ils se servent en toutes occasions pour s'exempter des justes reproches qu'on peut leur faire et pour mettre hors de combat tous ceux qui s'opposent à leurs entreprises. C'est pour une accusation si vaine et si mal fondée qu'ils rendent suspects devant les peuples non seulement les théologiens mais aussi les évêques qui s'opposent à leurs desseins ». (*Etudes*, août 1926, p. 417).

Ajoutons que dans l'entourage immédiat d'Innocent XI, d'autres personnages purent le persuader qu'en effet le jansénisme en France n'était qu'une méchante invention des « casuistes ». On peut nommer ici son très habile et très savant secrétaire du chiffre, Mgr Agostino Favoriti (1624-1682).

Grand admirateur des évêques de Pamiers et d'Alet pour leur courageuse résistance à la « *Regale* » imposée de force

(12) *Le fantôme du jansénisme* ou justification des prétendus jansénistes par le livre même d'un docteur de Sorbonne savoyard, intitulé *Préjugés légitimes contre lès jansénistes.* (Cologne 1676, 1680).

Nicole y alla aussi d'un volume : *Les imaginaires* ou *Lettre sur l'hérésie imaginaire* (1664-1665).

à leurs diocèses par Louis XIV, Mgr Favoriti n'avait cessé de les appuyer et de pousser les choses au pire. Aussi l'abbé de Pontchâteau, émissaire de Port-Royal, venu à Rome en août 1677 pour les affaires du parti, n'eut-il pas de peine à gagner à sa cause l'influent secrétaire d'Innocent XI.

Ce bref rappel de l'histoire qui nous montre le saint Pontife en garde contre le moindre danger d'hérésie et cependant plein de bienveillance envers les tenants des opinions sévères, nous livre aussi le secret de ses attitudes envers les personnes et de ses temporisations dans l'affaire du jansénisme en Savoie et même du jansénisme tout court. En effet les trente-et-une propositions jansénistes, dont plusieurs avaient cours en Savoie, ne furent condamnées qu'après la mort d'Innocent XI, par décret du Saint-Office (7 décembre 1690) « comme téméraires, scandaleuses, mal sonnantes, proches de l'hérésie, sentant l'hérésie, erronnées, schismatiques et hérétiques respectivement ». (Denziger, 1291-1321).

***

Dans le courant de l'été 1677 le P. Michel-Ange de Mondovi', Capucin, avait été envoyé par les Supérieurs généraux pour faire la Visite canonique de la Province de Savoie (13). A cette occasion il présida le chapitre tenu à Saint-Julien, du 20 au 26 août de cette année.

Il est permis de penser que l'époque de la Visite et la date du chapitre furent choisis à bon escient. En effet, venait de surgir entre Mgr d'Arenthon et les Missionnaires Capucins un sérieux différend, relatif aux pouvoirs requis pour la confession des fidèles. Nous l'avons raconté dans les « *Etudes Franciscaines* ».

Le P. Visiteur eut le loisir de voir et d'entendre bien des choses sur la situation religieuse en Savoie... Elle lui parut inquiétante. Aussi dès son retour à Turin se crut-il obligé d'en informer le Nonce, qui avertit tout de suite le Saint-Siège.

(13) Le P. Michel-Ange de Mondovi' avait été officier de la Garde Royale avant d'entrer chez les Capucins. Religieux de grande vertu, il fut trois fois élu Provincial : 1673, 1679, 1686, et prêcha avec succès dans les plus grandes chaires d'Italie. Il mourut en 1699. (Arch. des Capucins de Piémont).

C'est, croyons-nous, la première dépêche officielle portant soupçon de jansénisme contre les évêques de Genève et de Grenoble. En voici la teneur (14) :

Turin, 9 septembre 1677.

« Au retour de sa Visite des Capucins de Savoie, le Père Michel-Ange de Mondovi' m'a prié de rendre compte à Sa Sainteté de certains faits qui se passent là-bas, et qu'il estime préjudiciables au Saint-Siège. C'est pourquoi, soucieux de fournir une exacte information j'ai mis par écrit la relation ci-jointe que m'en a faite le P. de Mondovi' et je l'en voie à V. Em. afin qu'elle daigne voir ce qu'il en est des choses qu'il m'a prié de vous communiquer.

« D'après lui, le motif des prétentions de l'évêque de Genève (15) (actuellement à Chambéry) serait — si l'on en croit

(14) Nous traduisons le texte italien que nous avons déjà publié dans les *Etudes Franciscaine* (nov. 1950, p. 285).

(15) Il s'agit de son Ordonnance du 5 mai 1677 soumettant à l'approbation épiscopale les Missionnaires Capucins déjà approuvés pour les confessions des fidèles en vertu de leurs privilèges traditionnels accordés par la S. C. de la Propagande. Mgr d'Arenthon avait manqué de parole au Provincial. De là un pénible conflit dont nous avons raconté les péripéties dans les « *Etudes Franciscaines* » 1950-1957.

Qu'on nous permette d'apporter quelques détails supplémentaires.

Dès le début du différend Mgr d'Arenthon ne manqua pas d'invoquer l'appui de Mme Royale pour enlever aux Missionnaires leurs *facultés*.

Le 19 février 1678, il lui écrit : « Je supplie très humblement V. A. R. d'avoir la bonté de me permettre de luy représenter en qualité de ministre et de défenseur de la vérité que l'*étendue que les Capucins donnent à leur privilège est notoirement injurieuse à la gloire de la Maison Royale de Savoye, puisqu'elle peut donner sujet à la Cour Romaine et à tous nos voisins de croire que l'hérésie qui a donné occasion à ce même privilège*, soit encore tolérée dans ces trois baillages (Ternier, Gaillard et Thonon) et peut-être dans le reste des Etats, quoique les édits de Charles-Emmanuel I y soient observés avec tant d'exactitude que l'on n'y souffre pas même l'ombre de l'erreur... » (Archivio di Stato. Lettere dei Vescovi. Geneva). On n'est pas plus courtisan.

Le piquant de l'histoire est que Mgr d'Arenthon, quelques années après, se répand en plaintes amères sur l'inobservance des fameux édits « manifestement violés dans les chefs suivants : 1° en ce que plusieurs huguenots sont domiciliés derrière les Etats de S. A. R. hors des fiefs de Genève; 2° en ce que les citoyens de Genève demeurent dans leurs métairies beaucoup plus de temps qu'ils en doivent et y tiennent toute l'année des grangers ou des serviteurs huguenots; 3° en ce que les huguenots et les catholiques tiennent impunément des serviteurs et des frui-

les soupçons — son intention secrète d'introduire le jansénisme auquel, d'après le P. Visiteur, ce Prélat serait enclin et qu'il va tout à fait d'accord avec l'évêque de Grenoble (16).

« En outre l'évêque de Genève chercherait à avoir, dans ce but, comme coadjuteur, l'abbé de La Pérouse, fort suspect de jansénisme (17). Voilà ce que le P. de Mondovi', en plus de la relation ci-jointe m'a prié de vous rapporter.

tiers huguenots dans les montagnes pendant que le bétail y peut demeurer; 4° en ce que les catholiques de S. A. R. habitent sans crainte dans Genève et dans le pays de Vaux où les uns apostasient et les autres perdent tous les sentiments et toutes les tendresses de la religion ». (Mémoires d'Arenthon).

(16) Par où l'on voit que les Réguliers prenaient pour pur jansénisme les directives rigoristes des deux Prélats, lesquels repoussaient énergiquement l'accusation puisque ennemis des « *cinq propositions* ».

(17) Le Nonce et le P. de Mondovi' étaient parfaitement renseignés sur ce point. Après quinze années d'épiscopat Mgr d'Arenthon crut devoir demander un coadjuteur; mais le duc Charles-Emmanuel II (qui mourut le 1er février 1678) opposa à sa requête une fin de non-recevoir.

Par deux fois en 1677, le 11 juin et le 13 septembre, Mgr d'Arenthon réitéra sa demande auprès de la veuve, la duchesse Marie-Jeanne-Baptiste de Savoie-Nemours.

Citons sa première supplique à Mme Régente.

« Madame,

« L'espérance que feu S. A. R. de très glorieuse mémoire m'avoit donnée de me permettre de demander un coadjuteur quand je me verrois dans des épuisements qui ne me permettaient plus de soutenir tout seul le formidable poids de l'évêché de Genève, m'inspire la liberté de supplier très humblement V. A. R. d'agréer que je ne diffère pas davantage d'en demander un parce qu'après seize ans de travail je confesse ingénument qu'il ne me reste pas assez de force ni assez de vigueur pour soutenir une infinité de bonnes choses que l'on ne peut abandonner sans que la pauvre église de Genève en souffre de très notables dommages.

« Je ne prétends pas, Madame, de me dispenser de la dépendance respectueuse que je dois à V. A. R. en une affaire de cette conséquence, ni de demander au Pape un coadjuteur à mon choix, *sachant très bien qu'il est de la dernière nécessité que l'évêque de Genève soit sujet et une fidèle créature de la Maison Royale de nos Souverains.* Mais comme l'expérience m'a fait comprendre que le diocèse de Genève demande un homme apostolique qui se consacre entièrement au service de Dieu et au salut des âmes, et un homme éclairé et qui puisse porter la parole de Dieu avec honneur parmi les hérétiques, et nommément dans la ville de Genève si la Providence nous en ouvroit les portes : Je supplie très humblement V. A. R. de considérer que Mons. le Doyen de La Perrouse possède éminemment toutes ces qualités. Et que sa réputation se trouvant bien établie dans Rome et dans toute la France, le choix que V. A. R.

« Pour moi, vu l'importance de l'affaire, j'ai effectué en toute diligence les démarches qui s'imposent en pareil cas et j'ai fait en sorte qu'elle arrive jusqu'à l'oreille de Mme Régente (18) par le moyen du marquis de Saint-Thomas. Elle doit s'y opposer non seulement comme catholique mais encore par raison politique car il n'y a que cette cabale qui puisse soustraire son fils à son obéissance dès la fin de sa régence.

feroit de sa personne ne diminueroit rien de la gloire de votre incomparable Régence, outre que possédant d'ailleurs deux priorés nous pourrions travailler tous deux dans le diocèse autant que Dieu nous donneroit de forces sans charger les finances de V. A. R.

« Il y a cinq ou six ans que je suis extrêmement pressé intérieurement de procurer ce secours à ma pauvre église pour réparer toutes les fautes que j'y ai faites, mais j'en soumets tous les mouvements aux lumières et à la piété de V. A. R. parce que je veux estre jusqu'au bout de la manière la plus respectueuse et la plus fidèle,

« Madame, de V.A.R., très humble, très obéissant et très fidèle serviteur et sujet,

Annessy, ce XI de juin 1677. J. evesque de Genève ».

Mgr d'Arenthon n'avait pas laissé ignorer ses projets au principal intéressé l'abbé de La Perrouse. On ne lira pas sans intérêt la réponse qu'il lui adressa, le 5 juillet 1677.

« Monseigneur,

« La conviction que Dieu me donne de mon indignité pour l'honneur que vous voulez me faire augmente ma très humble reconnaissance pour vos bontés qui ferment les yeux à mes misères, mais il n'est pas possible que la veue que j'en aye ne me fasse désirer de tout mon cœur que Dieu en détourne l'effet et je le luy demande de tout mon cœur aussy sincèrement que le pardon de mes péchés. Je ne puis, Monseigneur, vous exprimer, jusque où va l'affre que je ressens et rien n'est capable de me soubmettre que l'ordre de Dieu par votre bouche... » (Arch. de Haute-Savoie, I. G. 206).

La Providence exauça les prières de l'abbé de la Perrouse et lui épargna le fardeau de l'épiscopat.

(18) Ou Mme Royale : Marie-Jeanne-Baptiste de Savoie-Nemours, veuve du duc Charles-Emmanuel II, Régente de 1675 à 1684 (14 mars) pendant la minorité de son fils, le duc Charles-Amédée II, premier roi de Sardaigne.

Mgr d'Arenthon avait assisté à son mariage célébré à Turin le 4 mai 1665.

Le marquis Guillaume-François Carron de Saint-Thomas, conseiller et premier Secrétaire d'Etat du duc de Savoie. Mort le 30 novembre 1677. Pendant trente ans il se montra « le véritable protecteur de Mgr d'Arenthon et le défenseur des droits de sa pauvre église ». (Lettre de l'évêque de Saint-Thomas au fils du Marquis, 26 déc. 1677).

« Le marquis de Saint-Thomas m'a promis de mettre tout en œuvre pour que Mme Régente ferme la voie à toute espèce de trouble qui pourrait survenir en matière de religion ». (Arch. de la Propag. Scrit. rif. 22 agosto 1678).

Nous ne saurions affirmer que cette dépêche du Nonce et le rapport qu'elle accompagnait aient provoqué incontinent une vive réaction à l'encontre des deux évêques dénoncés...

Les mois passent... Le conflit de juridiction entre les Capucins et Mgr d'Arenthon a été porté par celui-ci devant la S. C. Propagande. Très en faveur pour son zèle affiché, l'évêque n'a pas cependant obtenu total gain de cause... C'est alors que le Nonce (Mgr Giuseppe Mustio) transmet au Cardinal Secrétaire d'Etat les nouvelles alarmantes que voici :

Turin, 3 août 1678.

« On a représenté à Mme Régente que les opinions jansénistes se répandent en Savoie avec grand péril de l'infecter. Ce n'a pas été une surprise pour elle. Plusieurs fois déjà on lui en avait parlé et des religieux en qui elle a confiance le lui avaient fait savoir. Mais elle hésitait à y croire, car un ministre savoyard, grand ami de l'évêque de Grenoble, l'avait persuadée que tout cela n'était que querelle de jésuites et d'autres réguliers contre le susdit Prélat, et qu'en fait il n'y avait rien à craindre. Or j'apprends que S. A. s'est rendu compte que pour le diocèse de Genève il y a quelque motif de soupçon, tandis que les diocèses de Maurienne et de Tarentaise sont indemnes. C'est pourquoi Madame pense demander à Sa Sainteté l'envoi d'un Visiteur ou Commissaire pour y porter remède. On n'a pu jusqu'à présent savoir tout le détail de cette affaire. S'il se produit du nouveau, je ne manquerai pas d'en avertir V. Em. ». (Arch. du Vatican. Nunziatura di Savoia, vol. 103 A, fol. 344).

Dans le temps que cette dépêche parvenait à Rome, Mgr Le Camus qui avait eu vent de dénonciations portées contre lui auprès de la Duchesse, prenait la défense de son orthodoxie « sur les quatre chefs d'accusation dont on l'avait chargé : le premier, qu'il n'y a plus de secret dans les confessions; le deuxième, qu'on veut détruire le sacrement de pénitence par les grandes préparations que l'on demande; le troisième, que le Pape n'est plus compté pour rien dans le

décanat de Savoie (19) et enfin que les méchants livres y trouvent des approbateurs et qu'il y a des ecclésiastiques qui défendent le « *Miroir de la piété* » (20).

Le point qui nous intéresse ici est le second, concernant l'administration du sacrement de pénitence. L'évêque de Grenoble ne fuit pas ses responsabilités. Même il passe à l'attaque et se fait à son tour accusateur.

« Il est constant, déclare-t-il, à Mme Royale (4 août 1678), que je n'ai jamais demandé d'autres préparations pour le sacrement de pénitence que celles que le Concile de Trente demande et qui sont marquées dans les « *Avis de saint Charles aux confesseurs* » et dans le Rituel romain. Il est vrai, on a tâché d'obliger les confesseurs à s'acquitter d'un ministère délicat et si redoutable avec plus de fidélité qu'on avait fait par le passé et il n'y a dans mon diocèse que ceux qui ne s'acquittent pas avec exactitude d'un ministère si saint, qui détruisent le sacrement et la vertu de la pénitence en donnant des absolutions précipitées à des personnes qui n'ont pas les dispositions nécessaires pour les recevoir avec fruit ». (*Lettres inédites*, éd. Faure, p. 158).

Portée à Turin et à Rome, l'affaire du jansénisme en Savoie entre aussitôt dans une phase aiguë dont les dépêches successives du Nonce précisent le caractère et les péripéties.

Ainsi le 24 août 1678, Mgr Mustio mande au cardinal « qu'en Savoie se répandent quelques livres capables d'infecter ce duché, entre autres « *Le Miroir de la piété* ». (Nunz. Sav., 1678, fol. 376).

Ce même jour, il fait part d'une très grave mesure que vient de prendre Mme Royale : « le marquis Pallavicini (pré-

(19) On appelait « *Décanat de Savoie* » l'ensemble des soixante-quatre paroisses sous la juridiction de l'évêque de Grenoble, en territoire des Ducs de Savoie. On y comptait trois collégiales, douze prieurés, quinze communautés d'hommes et sept monastères de filles ». (Besson, *Mémoires*, p. 311). Mgr Le Camus jugeait ce petit coin de son diocèse « la sentine des prêtres de France et d'Italie » (*Lettres*, éd. Ingold, p. 116).

(20) Ce livre était l'œuvre d'un bénédictin, dom Gerberon, qui le publia sous le pseudonyme de Flore-de-Sainte-Foy. Le « *Miroir de la piété* » fut mis à l'Index par décret du 19 juillet 1678. Pour sa part, Mgr Le Camus le condamna le 8 septembre 1678.

sident à la Cour des Comptes) a été envoyé à l'improviste (21) en Savoie pour se rendre compte de ce qui se passe là-bas en fait de jansénisme, comme mes précédentes dépêches en ont déjà fait mention.

« Mais les amis de l'évêque de Grenoble et de celui de Genève, par leurs insinuations font douter Mme de l'exactitude des renseignements reçus à ce sujet. En outre S. A. estime plus docte qu'il n'est l'évêque de Grenoble, et elle le craint, voyant qu'il s'oppose aux ordres du roi. (Louis XIV).

« Le marquis Pallavicini est un parfait chevalier, mais je me demande s'il a suffisamment d'habileté pour reconnaître le venin qui se couvre, paraît-il, de fine hypocrisie. Et s'il se laisse tromper, les renseignements qu'ils rapportera obtiendront facilement l'assentiment de quelque courtisan bien vu de la Souveraine ». (Nunz. Savoia, 103 A, fol. 380).

Aux prudentes réserves du Nonce, le cardinal répondait par une non moins prudente dépêche : « L'envoi inattendu du marquis Pallavicini en Savoie pour une information plus exacte sur ce qui se passe là-bas en matière de jansénisme témoigne du zèle de S. A. et l'on peut espérer de sa piété et de son zèle qu'elle ne laissera pas sans remède un mal si grave si tant est qu'il existe. Cependant V. S. Ill.me veillera avec une particulière attention à se renseigner sur tout ce que la *bonté* de l'enquêteur n'aurait pu obtenir ». (Nunz. Savoia, vol. 234, fol. 119. 7 septembre 1678) (22).

(21) La mission du marquis Pallavicini fut moins imprévue que ne pensait le Nonce. Dès le 4 août, Mgr Le Camus était au courant du projet. (Lettre à la duchesse, éd. Faure, p. 162). Il se rendit même à Aix-les-Bains où il se rencontra avec Mgr d'Arenthon. Ils se concertèrent sur la conduite à tenir envers l'enquêteur royal. (Archivio di Stato. Turin. Lettere dei Particolari. Mazzo 4. Pallavicini, 27 août 1678).

(22) Le lecteur se demandera sans doute pourquoi la Cour de Turin confia à un laïc le soin d'informer sur des matières religieuses En voici la raison : Pas plus qu'en France, l'Inquisition et la Bulle « *In cœna Domini* » n'étaient reçues en Savoie. « Car, affirme Mgr de Rossillon de Bernex, successeur immédiat de Mgr d'Arenthon (1697-1734) ce diocèse participe aux libertés de l'Eglise gallicane, vu qu'elle est de la Province ecclésiastique Viennoise... et nous nous en tenons au droit commun comme les évêques de France et d'Allemagne, ce qui se prouve par l'expérience des évêques qui m'ont précédé... » (Arch. de l'Evêché d'Annecy. Lettres de Mgr de Rossillon de Bernex).

Mgr d'Arenthon s'indigna de « cette chose étonnante que par surcroît d'entreprises sur l'autorité du Saint-Siège, des Souverains et de nos saintes libertés, des particuliers et des laïcs aient introduit l'Inquisition

Ces directives sont révélatrices des préoccupations que causaient au Saint-Siège les querelles religieuses en Savoie, non moins que de l'importance qu'il attachait à la mission du marquis Pallavicini. Celle-ci, en vérité, est un sommet dans l'histoire que nous écrivons. Il convient de nous y arrêter.

***

Résolu par devoir à garder une absolue impartialité, l'enquêteur eut fort à faire pour s'y maintenir et voir clair dans l'âpre division des esprits. C'est qu'en effet, à la question religieuse proprement dite se mêlent, pour l'envenimer, des susceptibilités d'amour-propre ou des intérêts de parti. En outre, le souverain Sénat de Savoie (très gallican et féru de ses droits) est en lutte ouverte avec l'évêque de Grenoble, Mgr Le Camus, et avec celui de Genève, Mgr d'Arenthon.

On connaît l'opposition tenace et systématique du Sénat à l'égard de Mgr Le Camus, cet évêque français dont la juridiction s'étend sur soixante-quatre paroisses en territoire savoyard, y compris la capitale du duché, Chambéry.

Mgr d'Arenthon, quoique savoyard de bonne souche, est loin de jouir des sympathies du Sénat avec lequel il a déjà eu maille à partir. Or, entre eux, vient d'éclater un violent conflit dont le mandataire de Madame Régente aura aussitôt à connaître.

d'Espagne en Savoie et fait renaître le siècle de fer des délateurs, dans un Etat qui vit dans la pureté de la religion et qui a le bonheur d'être sous les Souverains du monde les plus religieux et dans une Régence tranquille et glorieuse au point que l'est celle de notre incomparable Souveraine ». (Cité dans Rebord, op. cité, p. 414).

Laissons de côté ce coup d'encensoir (intéressé) à Jeanne-Baptiste de Savoie-Nemours et disons que c'est elle-même qui envoya l'inquisiteur laïc en Savoie. Remarquons d'autre part que le Saint-Siège ne désavoua pas la mission confiée au marquis Pallavicini. Il y vit une preuve du zèle religieux de la Duchesse.

Le duc défunt, Charles-Emmanuel II, fut peut-être lui aussi « des plus religieux souverains du monde ». Il reste que les désordres de sa vie donnèrent d'éclatants scandales. (Cf. Le Camus, *Lettres*, éd. Ingold, p. 215) et E. Lecouturier, op. cité, p. 590). Osons dire aussi que les galanteries de « l'*incomparable souveraine* » pendant son veuvage firent assez parler (ibid.).

Mgr d'Arenthon couvrira d'un silence miséricordieux les faiblesses de ses puissants protecteurs.

Voici très brièvement les faits de la cause.

Le 8 juin de cette année 1678 Mgr d'Arenthon condamne certains livres jansénistes (23) ainsi qu'un manuscrit anonyme attribué aux capucins, qui jette le soupçon sur la doctrine des Lazaristes, professeurs attitrés du Séminaire d'Annecy. Le 28 juin, il présente au Sénat une requête tendant à ce « qu'il lui plaise ordonner la suppression dudit manuscrit et qu'il soit brûlé par la main du bourreau ». (Arch. du Sénat, liasse 1074).

Selon son habitude, Mgr d'Arenthon a préalablement sollicité l'appui de Madame Régente laquelle, en effet, par lettre officielle du 1er juillet ordonne à ses « chers et féaux conseillers du Sénat » de faire prompte et bonne justice à l'évêque de Genève. (Arch. du Sénat, Secrétairerie civile, n° 175, fol. 323, vol. 1334).

Mieux encore ! Elle fait à son « féal conseiller et dévot orateur » l'honneur de l'informer elle-même (17 juillet) des ordres qu'elle a donnés au Sénat. Car elle prend très au sérieux son rôle de protectrice (et un peu mère) de l'Eglise, comme on va le voir. Mais ce qui dans sa lettre nous intéresse et revient à notre sujet, c'est le tableau qu'elle trace de la situation religieuse en Savoie. Il justifie les inquiétudes du Saint-Siège et celles de Jeanne-Baptiste. L'on comprend alors la nécessité d'une enquête sur place, approfondie et impartiale, sur des affaires si embrouillées.

« Nous avons écrit au Sénat de vous faire bonne et exemplaire justice sur le « *factum* » qui s'est répandu en Savoie au mépris de votre dignité et de la réputation des Missionnaires... Nous ne sçaurions cependant vous cacher que Nous voyons avec douleur le commencement des divisions du clergé séculier et régulier; les choses s'aigrissent de toutes parts et la Savoye qui jusqu'à présent avoit eu le bonheur d'ignorer même les questions qui agitent toute la France, sous prétexte d'une morale plus ou moins sévère, commence à former des partis dont les suites ne peuvent produire que du scandale.

(23) Entre autres : « *Le catéchisme de la grâce* » (Index, 23 avril 1654) et le « *Miroir de la Piété* » par Flore de Sainte-Foy (D. Gerberon) Index, 19 juillet 1678).

« Ainsy Nous vous exhortons non seulement de vous opposer dans votre diocèse à toutes les nouveautés du temps et de ne pas souffrir que la Religion souffre aucune atteinte dans la pureté de ses maximes, ainsy que vous l'avez pratiqué jusques à présent avec tant de fermeté. Mais encore de ne pas permettre que l'on entre en aucune contestation sur ces sortes de matières, puisque toutes ces agitations ne servent qu'à éteindre la charité, à scandaliser les hérétiques et à mettre du trouble dans les consciences (23 bis).

« L'on nous écrit aussy que Chambéry se remplit de méchants livres; que soubs des titres apparents et pleins de religion ils contiennent un venin très dangereux et que la débite qui s'en fait a réveillé la curiosité de plusieurs à qui il est à craindre qu'il ne reste quelque teinture du jansénisme.

« Ce Nous seroit un grand malheur pendant notre Régence s'il se répandoit dans les Etats de S. A. R. monsieur mon fils aucune doctrine qui fût soupçonnée. Et en ce cas, Nous emploierions les derniers remèdes pour Nous y opposer. Mais la confiance que Nous avons en la personne des Evêques Nous fait espérer que par leurs soins et leurs authoritez, ils maintiendront en Savoye la tranquillité qui est nécessaire au repos des âmes, à la religion et au bien de l'Etat. Et comme votre diocèse est le plus exposé à cause du voisinage des hérétiques qui profiteroient avec plaisir des discussions des séculiers et des réguliers, Nous Nous attendons que vous y remédierez par vostre prudence et par vostre zèle, et que la charité dont vous avez toujours donné des exemples si confiants et qui ne paroit jamais avec plus d'exclat que dans ces sortes d'occasions, dissipera toutes les aigreurs et conservera à l'Eglise de Genève le calme dont elle a joui si heureusement par un effect de vos soins et de vostre prévoyance ».(Arch. du Grand Séminaire d'Annecy, seconde compilation, fol. 74).

(23 bis) A côté de ces paroles dignes de lèvres épiscopales, relevons celles que le marquis de Lescheraines (secrétaire de Mme Régente) mande à Mgr d'Arenthon, précisément à l'occasion de la mission du marquis Pallavicini : « Je dois rendre ce témoignage à la piété de notre Souveraine qu'il n'y eut jamais de zèle plus ardent que celuy qu'elle a de s'acquitter de son devoir envers Dieu en protégeant son Eglise. Elle en donnera des marques particulières à V. G. après qu'Elle aura eu tous les éclaircissements qu'Elle souhaite de M. le Président Pallavicini » (1er octobre 1678. Arch. de Haute-Savoie, I. G. 206).

*
* *

Or le Sénat n'ayant plus entendu parler de l'instance de Mgr d'Arenthon la laissa dormir « pensant, déclare-t-il avec une pointe d'humour, que le silence des partis était peut-être un mouvement du ciel qui auroit répandu son esprit de paix dans leurs âmes ». (Arch. du Sénat, livre secret, vol. 334, fol. 323).

Mgr d'Arenthon perdit patience. Lassé des « longueurs » du Sénat, il publie, le 12 août 1678, une Ordonnance qui interdit sous peine d'excommunication *ipso facto* la lecture, le débit, la rétention du manuscrit incriminé.

Froissé à son tour de la précipitation de l'illustre requérant « qui s'est fait justice sans attendre le jugement de ceux dont il avoit imploré la justice » le Sénat casse comme abusive l'Ordonnance épiscopale, interdit de la publier sous peine de 10 000 livres d'amende, et fait publier son arrêt au son du tambour dans toutes les bourgades et chapellenies du diocèse de Genève » (6 septembre 1678).

Jamais l'autorité et le prestige de Mgr d'Arenthon n'avaient subi pareille atteinte. Aussi ne se donne-t-il plus de repos qu'il n'ait obtenu satisfaction et réparation d'honneur (24).

A cet effet il multiplie les requêtes, les instances auprès de ses amis de Chambéry (les La Perrouse), auprès des ministres de Turin, les marquis de Saint-Thomas, de Lescheraines, de Saint-Maurice. Surtout il fait appel à S. A. R., disposée de longue date en sa faveur. De fait Jeanne-Baptiste stimule une seconde fois les sénateurs, et de quelle plume !

« Très chers bien amez et féaux Conseillers,

« Le soin que vous devez apporter à l'exécution de nos ordres exigeait que vous vous fussiez accquitté de celuy que Nous vous avons donné de rendre justice à l'évêque de Genève sur les libelles ou écrits dont il se plaint ; cependant Nous

(24) Dans ses Mémoires, Mgr d'Arenthon écrit quinze grandes pages pour prouver qu'il a raison et que le Sénat est complètement dans ses torts. Le chanoine Mugnier (Histoire des Evêques de Genève et d'Annecy, p. 149) déclare : « Nous n'en finirions pas si nous voulions raconter toutes les luttes judiciaires de Jean d'Arenthon. » Dans ce long et violent conflit avec le Sénat, la question de prestige et de point d'honneur occupe le premier plan, mais la question religieuse est partout sous-jacente.

apprenons que vous avez témoigné bien plus d'empressement à prononcer un arrest contre ledit évêque le 6e de ce mois (de septembre). Nous désirons d'en sçavoir les motifs puisque vous ne Nous en avez donné aucune connaissance ny devant ny après comme il aurait été à propos de le faire. Nous les attendons donc pour vous faire dire ensuite plus particulièrement nos sentiments à ce sujet » (23 septembre. Arch. du Sénat, vol. cité, fol. 334).

Cette sévère remontrance n'émut point la conscience des hauts magistrats plus habitués à rendre des sentences d'après les règles du droit que de les formuler par ordre. Leur réponse à Madame Régente se présente comme un long mémoire justificatif où ils prétendent n'avoir accompli que leur devoir en soutenant les droits de S. A. R. contre les empiètements du seigneur évêque de Genève et sans avoir manqué aucunement au respect dû à sa personne et à sa dignité. (Arch. du Sénat, vol. 1334, fol. 334).

Pendant des mois ils tiennent tête à la Souveraine et à l'évêque et se montrent terriblement récalcitrants. Le 25 avril 1679, l'abbé de La Perrouse écrit à Mgr d'Arenthon : « Je m'aperçois fort que le Sénat est tout à fait ferme et prétend soutenir tout ce qu'il a fait. M. de Granery m'en a dit assez pour me faire craindre comme je luy dis, que le Sénat prétend avoir raison et qu'on aura peine à le condamner ». (Arch. de Haute-Savoie, I G. 206).

Entre temps le litige Sénat-d'Arenthon avait été évoqué jusqu'au tribunal du Saint-Office, dont nous versons au dossier le décret inédit :

E.mi et R.mi D.ni Card. Gen. les Inquisitores prædicti dixerunt quod per sacram Congr.nem transmittatur Nuntio Taurini copia tam decreti Episcopi Gebennensis continentis prohibitionem nonnullorum librorum et scripturarum quam alterius Edicti Senatus Sabaudiæ contra dictam prohibitionem eique injungatur ut se informet diligenter a personis indifferentibus et non partialibus, tam sæcularibus quam religiosis, quo motivo, quove jure et fundamento dictus Senatus devenerit ad publicationem prædicti Edicti necnon Episcopi Gebennen. non solum circa dictam suam prohibitionem tam in jure quam in facto, sed etiam quod alia ad hujusmodi negotium pertinentia et de omnibus Nuntius certioret Sac. Cong.nem. (Arch. Vat. Nunz. Savoia, vol. 103 A, fol. 596).

Ce questionnaire reçoit une première et importante répon-

se dans la dépêche du Nonce en date du 18 janvier 1679. « Il est certain, mande-t-il au Cardinal Cibo, que le factum des capucins remis au Sénat de Savoie (comme l'expose la relation envoyée à la S. C. du Concile) n'aurait jamais dû être manifesté, selon la jurisprudence du Sénat lui-même, ni à la partie adverse, ni à qui que ce fût. Il parvint néanmoins entre les mains de Mgr l'évêque de Genève par le moyen de l'avocat général de La Perrouse, lequel, dit-on, fait partie de la cabale des novateurs et va d'accord avec l'évêque pour imputer aux capucins l'accusation de jansénisme lancée contre les missionnaires (Lazaristes) (25).

« Au sujet du conflit de juridiction survenu entre Mgr de Genève et le Sénat, j'apprends qu'ici (à Turin) on a décidé que le Sénat devra révoquer la partie de son arrêt qui a cassé l'Ordonnance du prélat au sujet des livres défendus, mais que pour le reste il garde sa force, car c'est l'usage du Sénat de connaître de ces sortes de causes comme d'abus. Cependant l'ordre n'a pas encore été envoyé, parce que les Ministres n'en ont pas encore arrêté les termes. Ils sont en effet d'avis que dans les circonstances présentes leur devoir est de soutenir le Sénat afin qu'il exerce sa vigilance sur les courants suspects » (25 janvier 1679). (Nunz. Savoia, 103 B, fol. 30) (26).

On comprend l'embarras des ministres. La Cour de Turin avait toujours évité de se mettre à dos le Sénat de Savoie, car il exerçait une autorité souveraine (Nunz. Savoia, 20 déc. 1679). En l'espèce, sans doute désirait-elle donner quelque satisfaction à Mgr de Genève, mais elle tenait aussi à ne pas

(25) L'avocat général, Victor-Emmanuel de La Perrouse, fils du premier président, Bertrand de La Perrouse, avait donc par amitié pour Mgr d'Arenthon, trahi le secret professionnel et les devoirs de sa charge en envoyant à l'adversaire des Capucins un document qui— de droit — devait rester secret.

Victor-Emmanuel de La Perrouse (comme son père et son frère, l'abbé de La Perrouse) était partisan déclaré des novateurs jansénisants. Le Nonce est parfaitement renseigné.

(26) Au sujet de l'examen et de l'interdiction des livres suspects une lettre de la Duchesse (12 août) fixait aux Sénateurs leurs devoirs et leurs droits : « Quand il s'agira des œuvres soupçonnées en matière de religion, Nous voulons que vous agissiez de concert avec les évêques dans les diocèses desquels ils se débitent et que vous les exhortiez de les censurer afin que vos deffences autant qu'il sera possible soient précédées de leurs censures. Ils ne peuvent pas refuser de le faire puisqu'ils y sont obligés par les devoirs de leur ministère et qu'ils sont les juges naturels des choses de la foi ». (Arch. du Sénat, vol. 1334, fol. 333).

froisser la susceptibilité des hauts magistrats ni à refroidir leur zèle anti-janséniste.

C'est pourquoi la Duchesse jugea bon d'envoyer en Savoie le comte de Marcenas, chargé de négocier un compromis, d'après lequel le Sénat en réparation de son arrêt contre l'Ordonnance épiscopale du 12 août se contenterait d'en faire un autre où il déclarerait qu'il n'avait jamais prétendu porter atteinte aux autorités de l'Eglise ni déclarer abusive la défense que l'évêque avait faite des livres dangereux.

Mais Mgr d'Arenthon demeurait irréductible et réclamait de la part du Sénat une solennelle amende honorable « qui réparerait l'injure que l'ordre épiscopal avait reçue par une publication si humiliante et si outrageante pour l'épiscopat ». (Archivio di Stato. Lettre à Madame Régente, 17 mai 1679).

Finalement au bout d'une année (soit le 30 juin 1679) le Sénat consentit à obtempérer aux ordres formels de la Duchesse et rendit une sentence qui révoquait son arrêt du 6 septembre 1678 et interdisait à toute personne sous peine d'une amende de 10 000 francs la lecture, possession et débit du manuscrit dénoncé par Mgr d'Arenthon.

(*A suivre*).

P. ROBERT D'APPRIEU,
o.f.m. cap.

LE MYSTÈRE DU CHRIST : FOYER DE RÉFLEXION DANS L'ITINÉRAIRE DE L'AME VERS DIEU

Nul opuscule bonaventurien ne semble aussi énigmatique et paradoxal que l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu.* Ce chef-d'œuvre, en effet, résiste à toute précipitation et même à la recherche du savant trop curieux, trop peu soucieux de la vérité. L'*Itinéraire* exige un dépassement de la lettre dans une démarche vivante, qui fait du lecteur « un chrétien passant avec le Christ de ce monde au Père. » (V. 298). Et c'est pourquoi, dès le départ, le saint Docteur nous invite au « gémissement de la prière par le Christ crucifié ». (V. 296). Lorsque la charité du Christ crucifié aura éveillé notre cœur au désir de la sagesse, nous pourrons entreprendre les exercices spéculatifs de l'*Itinéraire* avec l'intention « de magnifier, d'admirer et de goûter Dieu ». (V. 296).

Pour l'âme chrétienne et surtout franciscaine, « l'amour ardent du Christ crucifié » correspond à une exigence familière, et saint Bonaventure ne peut nous surprendre, en rappelant que cet amour est l'unique voie pour accéder à la paix trinitaire. Notre étonnement commence lorsque le saint Docteur associe l'amour du Christ crucifié à la splendeur de la spéculation. L'énigme de l'*Itinéraire* n'est pas ailleurs. Comme saint François, saint Bonaventure aime prendre l'Evangile à la lettre . Lorsque Jésus nous dit « Je suis la Vérité », il est aussi affirmatif qu'en disant : « Je suis ». Et précisément l'*Itinéraire* n'est pas autre chose que la recherche passionnée de *la Vérité en personne.*

Ainsi la spéculation bonaventurienne est bien un exercice de l'intelligence, mais ce n'est pas une recherche de la quintessence, ou de l'abstraction. C'est une démarche personnel-

le, une démarche où « l'esprit se tourne très directement et très intensément vers les rayons de la lumière » du Christ. (V. 296). On pourrait traduire d'une manière plus littérale que la spéculation est une « *conversion* vers la lumière du Christ ». Spéculer, selon l'étymologie du mot, consiste donc à réfléchir les rayons de la lumière du Christ, comme un miroir réfléchit la lumière du soleil. En d'autres termes, spéculer c'est *réfléchir consciemment* le mystère du Christ.

Il est évident que, cette réflexion consciente est vivante, dans la mesure où se vérifie la parole de l'Apôtre : « Je suis pour jamais crucifié avec le Christ : je vis, mais non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi » (Gal. 2, 19). En appliquant ces versets à saint François, le saint Docteur montre, dès le prologue, où se situe le foyer de la réflexion, à savoir dans l'union intime au Christ. Dans la mesure où l'union de la grâce a transformé l'âme à l'image du Christ, la spéculation cesse d'apparaître comme un jeu de l'esprit, voire un essai de mystification, pour devenir une démarche vitale. Spéculer sera rechercher la présence quasi visuelle du Christ passionnément aimé.

On comprend mieux dès lors pourquoi, dans l'*Itinéraire*, le centre de convergence est à la fois la mens (l'esprit) et la personne du Christ. La réflexion spéculative ne dissocie pas l'union de grâce qui fait de la vie chrétienne une vie à deux, l'homme et le Christ, une vie à deux où le Christ tient la place principale. Bien sûr, l'activité naturelle n'est pas détruite, l'homme cherche toujours à se connaître soi-même, et à se connaître comme image de Dieu, mais désormais, cette connaissance ne lui est *pleinement* restituée que dans l'union à celui qui est l'Image personnelle du Dieu invisible. L'homme qui n'est pas transformé par la grâce à l'image du Christ, reste une *i*mage de Dieu, mais une image défigurée. Seul le Christ peut conférer à cette image humaine la ressemblance divine. En retour, la transfiguration de la grâce dispose efficacement le chrétien à percevoir le mystère du Christ comme le foyer lumineux, le centre de cohésion, qui révèle sous un jour nouveau et radieux : le monde, soi-même et Dieu.

Nul ne conteste l'attrait de cette démarche, mais il est bien peu qui s'engagent sur la route tracée par le saint Docteur ; il est même permis de se demander si la poursuite d'un tel projet n'indique pas une certaine présomption. Bien entendu, saint Bonaventure était doté d'une sagesse et d'une

intelligence surnaturelles peu communes, et il n'est pas question de mettre en doute l'authenticité de ses expériences spéculatives ; en nous présentant son *Itinéraire* spirituel, le saint Docteur nous révèle la très haute qualité de sa vie intérieure et de son activité contemplative, et précisément un tel chemin est invariable pour des hommes ordinaires. Objection ou réticence, la fin de non recevoir est-elle légitime ?

La lâcheté, la paresse prend souvent le visage de l'humilité ; bien entendu, le prêtre qui n'a jamais fait un effort théologique sérieux, sera pris au dépourvu devant la complexité théologique du traité ; d'autre part, la concision, toute franciscaine, de l'opuscule déçoit toute lecture précipitée, mais la précipitation est parfois un aspect de la paresse. Saint Bonaventure, Ministre Général des Frères Mineurs, connaît bien ses frères et, cependant, il leur propose son *Itinéraire.* Il sait que tous ses Frères ne sont pas des aigles en théologie, et pourtant, il a conscience de faire œuvre utile en rédigeant son opuscule. Il sait mieux que personne la difficulté d'associer la pauvreté franciscaine et le labeur théologique, la richesse de l'intelligence et la pauvreté en esprit ; or, son *Itinéraire* est écrit pour ses frères et en mémoire du Poverello.

L'objection vaudrait vraiment pleinement si le lecteur prétendait accéder à l'illumination parfaite sans franchir les étapes transitoires, ou encore s'il exigeait une grâce de sagesse et d'intelligence aussi profonde que celle du Docteur Séraphique. A chacun sa grâce, mais encore à chacun son effort. Certains diront la route est longue, il est préférable de ne pas se mettre en route ; il faut dire : la route est longue, prenons le départ sans tarder ; car ce qui nous est proposé correspond à notre désir le plus vif : glorifier Dieu, l'admirer et le goûter, d'une manière décuplée. Reprenant un mot de saint François, saint Bonaventure nous prévient que le travail est pénible, mais qui veut la fin veut les moyens : « Si l'homme ne s'exerce pas dans le don d'intelligence, il ne profite pas de la sagesse... Le don d'intelligence est du pain solide, et le pain, comme disait le bienheureux François, s'obtient par de grands labeurs. Il faut d'abord l'ensemencement, puis la croissance, la moisson, le moulin, la cuisson et bien d'autres opérations. Et il en est ainsi du don d'intelligence ». (V. 343). Dans l'*Itinéraire*, le labeur du don d'intelligence se résume en deux mots : morosissime ruminandus. « Ne parcourez pas à la légère le

développement de ces spéculations, car il faut les ruminer avec beaucoup de lenteur. » (V. 296).

Un esprit accoutumé aux démarches déductives, aux développements analytiques, risque de se croire, à chaque ligne de l'*Itinéraire*, au centre d'un labyrinthe. Il n'est donc pas inutile de rappeler que la démarche bonaventurienne se décompose en trois mouvements : extra, intra, supra. Ces trois mouvements visent successivement le monde sensible, l'âme et Dieu ; en présence du monde sensible, il y aura mouvement de transistion, mouvement d'introversion en présence de soi-même, et de dépassement en présence de Dieu. Ces trois mouvements constituent la démarche complète; mais par référence aux six jours de la création, suivis du jour du repos, le saint Docteur décompose cette démarche en six étapes préparatoires à l'extase.

L'ordre d'intention dirige l'ordre d'exécution, et c'est pourquoi, dans le cadre de notre présente recherche, nous interrogerons le texte du sixième chapitre, comme le sommet spéculatif préparatoire à l'extase. « L'illumination parfaite se réalise lorsque l'esprit voit comme au sixième jour l'homme fait à l'image de Dieu. En effet, l'image est une similitude expressive; en contemplant dans le Christ, Fils de Dieu, et par nature image du Dieu invisible, notre humanité si merveilleusement exaltée, unie d'une manière si ineffable, en voyant simultanément le premier et le dernier, la circonférence et le centre, le plus haut et le plus bas, l'alpha et l'omega, le causé et la cause, le créateur et la créature, le livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur, l'esprit accède à une certaine perfection; avec Dieu, il accède comme au sixième jour à la perfection de ses illuminations, et il ne lui reste rien d'autre sinon le jour du repos, où par l'excès mental l'intelligence humaine se repose de toute son activité. » (V. 312).

Ce qui nous est résumé ici, c'est la perfection de la connaissance; et cette connaissance est parfaite dans la mesure où elle débouche dans le mystère du Christ. Après toute une suite de spéculations qui envisagent le monde, le moi et Dieu, le saint Docteur rassemble toute sa richesse intellectuelle, il récapitule tout son savoir dans le mystère du Christ. En effet, le mystère du Christ constitue le *tout intégral* du savoir; il ne s'agit pas toutefois d'une totalité de composition, mais d'une totalité d'union et d'ordre. (I. 7). Le mystère de l'union personnelle du Verbe à la nature humaine

assure la cohésion du savoir, il synthétise sans les confondre les degrés de l'être : la matière, l'esprit et Dieu. En ce sens, on peut dire que le mystère du Christ forme la clé de voûte intelligible de tout ce qui existe.

L'illumination finale polarise tout le cheminement préalable ; elle explique le texte énigmatique du premier chapitre : « Cette voie regarde la triple existence des êtres, dans la matière, dans l'intelligence et dans l'art éternel ; *elle envisage la triple substance dans le Christ* qui est notre échelle, la substance corporelle, spirituelle et divine. » (V. 297). Ainsi l'effort de l'intelligence ne se disperse pas, et cependant rien n'est délaissé ; les trois degrés de l'être et les trois niveaux d'intelligibilité se coordonnent et convergent vers un unique objet de connaissance, qui est une personne : le Christ.

Lorsque nous expliquons le point de départ en fonction du point final, nous sommes amenés à prendre conscience, une fois de plus, de la primauté de l'Incarnation dans la doctrine bonaventurienne. Certes, il est difficile de réaliser, avant de l'avoir expérimenté, ce plan supérieur d'intelligibilité. La foi, malgré tout, et un minimum d'intelligence de la foi permettent d'entrevoir la vision bonaventurienne de l'Etre et des êtres, dès l'instant où le mystère du Christ hiérarchise tout l'ordre de la connaissance. Répétons-le, saint Bonaventure a vécu intellectuellement toutes les étapes de son *Itinéraire ;* or la sixième étape est la raison d'être des étapes précédentes. Si l'union personnelle du Fils unique et de la nature humaine révèle en quelque sorte le mystère de l'Etre et des êtres, au regard du Docteur Séraphique, il serait extraordinaire que l'union personnelle n'exerce aucun attrait sur nos démarches antérieures.

Posons la question autrement : le mystère du Christ instaure le régime parfait de l'intelligence de la foi ; puis-je ajouter, en reprenant le mot de saint Paul : nec pluribus indigeo ? Faut-il renoncer à connaître l'univers matériel, faut-il renoncer à connaître le mystère de Dieu ? Le texte même de l'*Itinéraire* fournit une réponse suffisante ; les trois mouvements naturels de la connaissance humaine se portent vers le monde sensible, vers le moi et vers Dieu. Si la connaissance chrétienne se conjugue à la connaissance humaine, il n'en résultera pas une mutilation, mais un achèvement de la connaissance humaine. Et c'est pourquoi, brûlant les étapes, saint Bonaventure nous prévient dès le début que la

connaissance du sensible aboutit à la connaissance du corps du Christ, la connaissance de soi à la connaissance de l'âme du Christ, et la connaissance de Dieu à la divinité du Christ. Rien n'est exclu, tout se trouve intégré dans le mystère du Christ.

Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette intégration. Le mot est à la mode, mais il voisine plus souvent avec une conception panthéiste des choses, qu'avec une conception chrétienne. Or l'union personnelle de la nature humaine et du Verbe sauvegarde parfaitement et distinctement la hiérarchie de la substance divine, spirituelle et corporelle. Le même principe joue et vaut selon l'analogie de la foi pour unifier et hiérarchiser les degrés du savoir en fonction du Christ : la connaissance du sensible, de l'âme et de Dieu subsiste, mais intégrée dans une connaissance supérieure.

Comment ce principe d'intégration peut-il s'appliquer au mystère de la Trinité ? Ce n'est pas sans inquiétude que nous posons cette question au saint Docteur, puisqu'aussi bien, en ce domaine transcendant de la vie Trinitaire, l'intelligence du mystère du Christ doit révéler davantage, et non pas estomper la connaissance des personnes divines. Sur ce point, le chapitre sixième de l'*Itinéraire* est significatif. La réflexion spéculative porte d'abord sur l'émanation des personnes divines. C'est d'abord la parfaite communion de chaque personne à la nature divine qui est envisagée ; ensuite, le rapprochement et la coexistence d'une même nature et des propriétés personnelles suscitent notre admiration. Nous pensons avoir atteint, avec le mystère de la Trinité, le sommet définitif, lorsque brusquement, nous revenons au mystère du Christ.

Voici comment s'explique saint Bonaventure : « Il faut vérifier ce que dit le Seigneur en saint Jean : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » En effet, nous ne devons pas seulement admirer les perfections essentielles et personnelles de Dieu en soi, il faut encore les admirer en référence à la merveilleuse union de l'homme et de Dieu dans l'unité de la personne du Christ. » (V. 311). C'est seulement après avoir contemplé le mystère du Christ en fonction du mystère de la Trinité, que nous accédons à la perfection du savoir : « En cette considération consiste l'illumination parfaite de l'esprit. »

Nous avons simplement retrouvé celui qui est par nature et en personne l'Image du Dieu invisible. (V. 312). Nous connaissons Celui qui, à l'intérieur de la Trinité, est la *similitude expressive* en personne. L'Héxaëmeron sera plus explicite encore sur cette propriété personnelle du Fils : « Le témoignage est donné par les Trois, mais *il est exprimé par le Verbe*, car le Verbe *exprime* le Père, et lui-même et l'Esprit-Saint et tout le reste. » (V. 372). Dès la première conférence de l'Héxaëmeron, le saint Docteur exposait ainsi le rapport intime entre la Vérité absolue et la seconde personne de la Sainte Trinité : « Eternellement, le Père engendre le Fils qui lui est semblable, et il se dit soi-même et sa similitude qui lui est semblable et avec cela tout son pouvoir; il dit ce qu'il peut faire et surtout ce qu'il veut faire, et en lui, c'est-à-dire en son Fils, *il a tout exprimé.* » (V. 331). Il est permis là de discerner l'écho théologique des paroles de l'Evangile : « Je suis la voie, la vérité et la vie; nul ne va au Père que par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père... Qui m'a vu, a vu le Père. » (J. 14, 6). A l'instant où l'on s'étonne de l'audace théologique du saint Docteur, on constate qu'il se contente d'interpréter fidèlement la parole du Maître. Le Père éternellement engendre le Fils, et cette génération éternelle fait du Fils, l'Expression personnelle du Père et son Image vivante, invisible mais parfaitement ressemblante. On peut donc bien dire sans exagération que si la nature divine toute entière est la Vérité absolue, au plan des relations, le Fils en est l'Expression personnelle.

« Qui m'a vu, a vu le Père »; la réflexion bonaventurienne obéit au dynamisme de l'Incarnation; comment notre regard ne serait-il pas attiré invinciblement par Celui qui est la Lumière du Monde. Jésus nous avait dit : Lorsque je serai élevé entre ciel et terre, j'attirerai tout à moi. La grâce même du baptême ouvre dans notre cœur un nouveau désir de connaître, un appétit trinitaire, mais ce désir de la vision trinitaire se porte sur le Christ : nul ne vient au Père que par Moi. En dehors du Christ, il n'y a pour nous aucune lumière susceptible de révéler la Bienheureuse Trinité; dès l'instant où notre regard se détourne de cette lumière, il perd le sens du mystère Trinitaire. C'est dans la lumière du Christ que se révèle en plénitude le mystère de la Trinité.

N'oublions pas toutefois, dans le cadre de notre enquête,

les étapes qui précèdent l'illumination finale : il s'agissait d'éclairer la démarche spéculative par la vision nette du but; maintenant, il s'agit de saisir comment les réflexions antérieures s'ordonnent en fonction du terme. Or dans le plan de l'*Itinéraire*, la connaissance de soi dispose immédiatement à la connaissance de Dieu : tous les théologiens sont initiés à la théorie de l'image de Dieu; chacun sait la différence entre l'image et la ressemblance. L'image caractérise la nature même de l'esprit créé; la ressemblance coïncide avec la grâce.

Saint Bonaventure s'est peut-être laissé tenter par une conception tellement surnaturelle de la grâce, que le Christ y devienne comme étranger ? Ce serait oublier que l'Incarnation Rédemptrice tient la place principale dans l'économie divine. (III, 27). Cette intention divine se retrouve comme naturellement dans l'ordre de la grâce; lisons plutôt dans l'*Itinéraire* le second paragraphe du chapitre IV : « Si quelqu'un tombe, il doit rester où il se trouve, à moins que quelqu'un ne l'aide à se relever; ainsi notre âme ne pourrait s'élever parfaitement au-dessus du sensible jusqu'à *la contuition de soi* et de l'éternelle vérité en soi, *si la Vérité, assumant la forme humaine dans le Christ*, ne devenait son échelle, et ne réparait la première échelle brisée en la personne d'Adam.

C'est pourquoi, aucune personne si illuminée fût-elle de la lumière de la nature, et de la science acquise, ne peut entrer en soi-même, pour y jouir du Seigneur, *sinon par la médiation du Christ*, qui dit : Je suis la porte. Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé, il entrera, il sortira, et il trouvera des pâturages. Mais de cette porte, nous ne pouvons approcher, à moins de croire, d'espérer en Lui et de l'aimer. Ainsi, si nous voulons rentrer dans la fruition de la Vérité, comme dans le paradis, il est nécessaire de pénétrer par la foi, l'espérance et la charité du Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, qui est pour nous comme l'arbre de vie au milieu du paradis. » (V. 306).

L'âme, réformée par la grâce en ses puissances, est susceptible d'une activité hiérarchique : purification, illumination, perfection. L'*Itinéraire de l'âme en elle-même* développera cette nouvelle forme d'activité. Ce que nous retiendrons ici, sera seulement l'objet vers lequel tend cette activité hiérarchisée, à savoir Jésus-Christ, le Médiateur de Dieu et des hommes.

Il n'échappe à personne que la théologie de la grâce et de la ressemblance dépend étroitement de la métaphysique de la personne et de l'âme à l'image de Dieu. Le chapitre III doit donc retenir toute notre attention, puisqu'aussi bien il doit nous indiquer comment la connaissance de soi prédispose à la connaissance du Christ. La réflexion sur soi procède à la manière d'une prise de conscience des activités consubstantielles de l'âme : « Entre en toi, et vois que ta mens s'aime elle-même avec ferveur, et elle ne pourrait s'aimer à moins de se connaître; elle ne pourrait enfin se connaître à moins de se souvenir d'elle-même, car nous ne saisissons rien par notre intelligence qui ne soit présent auprès de notre mémoire; tu prends ainsi conscience que ton âme possède une triple puissance. » (V. 303). Or l'activité de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté porte respectivement sur l'éternité, la vérité et la bonté souveraines de Dieu.

N'importe quelle philosophie authentique peut souscrire à ces réflexions spéculatives. Le saint Docteur vise plus haut, et il nous engage, à la lumière de la foi, dans un second moment de réflexion. « L'ordre, l'origine et le rapport de ces puissances conduisent vers la bienheureuse Trinité elle-même. » (V. 305). Il y a dans l'activité de l'esprit un ordre d'émanation qui correspond à l'ordre d'émanation Trinitaire. Cette analogie de structure et d'activité au niveau de l'esprit humain assure le caractère raisonnable de la foi au mystère de la Trinité. Sans ce minimum d'analogie, l'acte de foi serait totalement absurde. Il est évident que nous ne sommes pas ici en présence d'un symbolisme vague et gratuit. C'est la possibilité de l'acte de foi et de la théologie qui est en cause. D'un autre point de vue, c'est aussi la possibilité de la grâce qui est en cause; l'image doit être susceptible de la ressemblance trinitaire.

En ce sens, les réflexions sur l'image de Dieu se présentent à la manière d'un préambule aux réflexions sur la ressemblance chrétienne. Nous sommes en attente; la théorie de l'image de Dieu sauvegarde la liberté divine; liberté de conférer la grâce ou de proposer une économie naturelle; liberté d'accorder la grâce sans le mystère de l'Incarnation. La liberté d'action de Dieu est préservée au maximum d'une part; et cependant, lorsque la grâce est offerte, ce sera comme normalement la grâce du Christ. Les théologiens n'ont pas toujours réussi à concilier la gratuité absolue de l'In-

carnation avec les aspirations d'un esprit épris d'absolu. Le mystère du Christ ne correspond pas à une exigence cosmique, ou encore aux exigences d'un humanisme ; il est en fait le mystère de la grâce divine. Toutefois, lorsque l'image du Dieu invisible assume la nature humaine, les aspirations humaines trouvent en ce mystère la réalisation d'une possibilité qui les dépasse et qui les comble à la fois.

Chaque étape révèle le sens théologique du saint Docteur. Dans sa hâte de retrouver le mystère du Christ, il ne confond pas les plans ; nous marchons pas à pas ; nos certitudes naturelles ne sont jamais des exigences de certitudes surnaturelles ; et cependant nos certitudes naturelles prédisposent aux certitudes surnaturelles, et pratiquement aux certitudes chrétiennes. Le surnaturel n'émane pas de l'ordre naturel, et cependant la capacité du surnaturel est parfaitement dégagée dans la créature. Sans une connaissance approfondie de la nature divine, il est impossible d'avoir une connaissance sérieuse des propriétés personnelles de la Trinité ; sans une connaissance distincte de l'image de Dieu, de son activité, de sa capacité et de ses limites, il est difficile de déterminer l'apport de la grâce. Ajoutons maintenant, sans l'apport du monde sensible, on ne comprendra pas comment s'exerce l'activité de l'âme.

En effet, saint Bonaventure met l'accent sur l'activité spirituelle de l'âme ; cette activité ne se contente pas de la connaissance, du souvenir et de l'amour de soi, elle est tendue vers Dieu ; et par la grâce, elle est centrée sur le mystère du Christ et de la Trinité. Cependant le saint Docteur ne raisonne jamais comme si l'âme humaine était un pur esprit. Il ne veut pas, comme Platon, réduire la certitude de la connaissance au monde idéal ; car, au regard de saint Bonaventure, négliger le monde sensible, c'est détruire la science comme telle. (V. 572). Le théoricien de l'illumination n'est pas un illuminé qui reconstruit l'univers selon la dialectique de l'idéalisme ; il tient compte de l'expérience, et c'est lui-même qui écrit : « Nostrum intelligere secundum statum viae non est sine phantasmate. » (V. 572). Sans le sensible, sans le phantasme, l'activité de l'intelligence est nulle.

S'il en est ainsi, personne ne sera surpris que le premier essai de réflexion porte sur le monde sensible. Saint Bonaventure est logique avec lui-même, lorsque sa spéculation commence au contact de l'univers matériel. Les deux premiers chapitres de l'*Itinéraire* ont donc une raison d'être. « Par

ces lumières données de l'extérieur au miroir de notre esprit, nous sommes disposés à rentrer en nous-mêmes. » (V. 303). Saint Bonaventure distingue trois activités de l'âme au contact du monde sensible : l'appréhension, la délectation et le jugement. Dans la connaissance du sensible, l'esprit est déjà en activité; la possibilité même de cette activité de l'âme implique une certaine continuité entre la matière et l'esprit, ou, pour parler d'une manière plus stricte, une certaine proportion entre le monde sensible et le monde spirituel; comme il y avait une certaine proportion entre l'esprit et Dieu.

C'est dans le jugement que se trouve récapitulée toute l'expérience sensible : « D'une manière plus excellente et plus immédiate, le jugement nous conduit à spéculer sur l'éternelle vérité avec plus de certitude. » (V. 301). « Les lois qui nous font juger de tout le sensible avec certitude sont infaillibles et indubitables pour l'intellect qui *appréhende*, indélébiles et toujours présentes à la *mémoire*, irréfutables enfin pour l'intellect qui juge sans pouvoir les juger. » (V. 302). Il n'y a donc aucun jugement de certitude sur le sensible sans référence à la Vérité absolue, sans un certain rapport à l'Art éternel. (V. 302). Pour les spécialistes, la question se pose ici du rapport entre l'abstraction et l'illumination; il faut signaler fermement que, dans la démarche de l'*Itinéraire*, l'illumination suppose l'expérience sensible, l'appréhension et la délectation. Nous ne déterminerons pas maintenant comment l'abstraction et l'illumination se conjuguent dans le jugement.

Il s'agit plutôt, à la suite du saint Docteur, de saisir la convergence entre le processus de la connaissance sensible et le mystère de Dieu. « Toutes ces données sont des vestiges où nous pouvons regarder notre Dieu. » (V. 301). L'intelligence de la foi entre en action. A l'instant où le philosophe voudrait scruter davantage le mécanisme de la connaissance, saint Bonaventure estime qu'il sait assez pour approfondir sa connaissance de Dieu. Or la genèse de la connaissance lui rappelle le mystère de la génération éternelle du Verbe : « Si tous les objets de connaissance engendrent une espèce intelligible d'eux-mêmes, ils proclament d'une manière manifeste que nous pouvons voir en eux l'éternelle génération du Verbe, de l'Image, du Fils qui émane éternellement de Dieu le Père. » (V. 301).

Nous n'osons pas développer ces vues, le texte suffit à

montrer à quel point le mystère du Christ reste présent à la pensée du saint Docteur. Il éprouve une joie extraordinaire à discerner cette harmonie, cet accord lointain mais réel, entre la connaissance divine et l'humble connaissance du sensible. La genèse de la connaissance reproduit et représente analogiquement la génération du Verbe. Il voit même comme préfiguré le mystère de l'Incarnation. Par le mystère de l'union personnelle, le Fils nous reconduit au Père; de même, l'union de l'espèce sensible à l'organe corporel nous conduit à la connaissance de l'objet, et nous pouvons bien dire, en définitive, à la connaissance de Dieu. La grâce de l'Incarnation est donc en parfaite cohérence avec la nature de la connaissance et, dans les deux cas, nous discernons le même dessein final de Dieu, le même projet pédagogique. (V. 301).

Ces réflexions sur la connaissance du sensible nous obligent à envisager le monde sensible en soi. Nous abordons ainsi le premier chapitre de l'*Itinéraire*, qui nous enseigne à dépasser la *chose* pour saisir le signe. D'aucuns s'imaginent que les saints négligent et méprisent la création; en fait, les saints possèdent le sens de la création, mais pour y chercher le sens de Dieu; ils ont besoin de la création pour connaître le Créateur. Ils vivent dans le monde comme des pèlerins et des étrangers car, dans leur quête de Dieu, chacune des créatures leur répond : je ne suis pas celui que tu cherches. Mais, d'autre part, ils trouvent en chacune des créatures, un *signe* qui leur indique leur but divin. Il reste à expliquer comment des choses matérielles peuvent être des signes du divin.

Selon sa formule : croire, comprendre, voir, le saint Docteur pose le monde sensible sous le regard de l'intelligence qui croit, qui raisonne, qui contemple. Sa première spéculation coïncide avec la contemplation intellectuelle des choses, ce qui lui permet de dégager dans les œuvres divines les vestiges d'une puissance, d'une sagesse et d'une bonté infinies. Le don d'intelligence s'exerce sur les données immédiates des sens : l'existence actuelle des choses. Et déjà se dessinent dans les choses des signes trinitaires; puisqu'aussi bien, par appropriation, la puissance, la sagesse et la bonté s'attribuent au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint.

Mais l'intelligence de la foi ne crée pas le donné sensible, elle se contente de l'interpréter. Cette interprétation exige donc une métaphysique de l'être matériel en accord avec la

Réalité absolue qui est une et trine. Sans entrer dans le détail des explications philosophiques et théologiques, nous pressentons déjà que la relation de création essentielle à tout être qui n'est pas Dieu, ainsi que les relations transcendentales d'unité, de vérité, de bonté, vont caractériser la métaphysique bonaventurienne de l'être. Sans un minimum de configuration, d'imitation ontologique, l'intelligence de la foi ne pourrait dégager le vestige trinitaire ; la spéculation se confondrait avec l'illusion la plus nébuleuse. Or la métaphysique doit résoudre à son niveau un problème de destinée ; car il s'agit, en fin de compte, de savoir si le monde matériel sera un obstacle ou un soutien pour apaiser notre appétit trinitaire.

La spéculation vise à mettre au clair les donnés implicites mais solides de la grâce et de la foi. Envisagée de ce point de vue, il est indispensable que la foi du charbonnier au mystère de la Trinité comme au mystère du Christ ne soit pas réellement contrariée par le contact de l'univers. Implicitement, mais réellement, le contact du charbonnier avec l'univers, son humble travail manuel, ne doit pas le détourner de croire, mais bel et bien lui faciliter l'acte de foi au Christ et à la Trinité. Or cette prédisposition intellectuelle et affective s'avère impossible si, d'un autre côté, on interdit au théologien l'accès de la nature au nom d'une transcendance qui relègue le mystère de Dieu dans l'inconnaissable absolu et qui, en pratique, interdit toute révélation.

Ce que saint Bonaventure souligne dès le premier chapitre de l'*Itinéraire* n'est pas autre chose que cette prédisposition du monde matériel à confirmer d'une manière certes très limitée, mais aussi très positive, la Révélation trinitaire. Le monde où nous vivons doit permettre et favoriser l'épanouissement d'un homme créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire capable, *par la grâce*, de la Trinité ; il est impensable que le projet créateur n'instaure aucune continuité même lointaine, voilée, énigmatique, entre le monde qui trouve sa perfection dans un corps destiné à l'âme d'une part, l'âme d'autre part destinée à connaître Dieu, et à le connaître dans son mystère. Et c'est pourquoi, dès le départ, le saint Docteur nous présente un univers capable d'alimenter notre appétit trinitaire et chrétien.

Nul ne contestera l'importance du point de départ, puisqu'aussi bien, sans l'appui et l'apport du monde matériel,

nous serions condamnés au comportement des purs esprits, sans avoir leurs ressources. On comprend mieux ainsi comment saint Bonaventure met en activité le don d'intelligence au contact du monde. Toute l'expérience, toute la connaissance accumulée en présence de l'univers, connaissance du savant, du philosophe, ou du manuel, tout est orienté vers Dieu, toute chose retrouve son centre créateur, comme l'ombre indique la situation du soleil, comme l'écho transmet quelque chose du son original, comme la trace renseigne le chasseur. (V. 302).

Après le regard de l'intelligence surnaturelle qui découvre en chacun des êtres un signe divin, vient le regard de la foi, sur le cours habituel du monde : son origine, son déroulement, son terme. La foi manifeste ainsi la puissance, la providence et la justice de Dieu. Ici encore la dialectique traditionnelle de l'appropriation oriente par la connaissance des perfections communes vers la connaissance des perfections personnelles.

C'est seulement en troisième position que le raisonnement intervient pour spéculer sur la hiérarchie des êtres. Etre, vivre, connaître caractérisent cette hiérarchie ; en retour, les degrés d'être postulent un principe transcendant, hors série, riche de toutes les perfections de l'être, mais d'une manière éminente. Et toutes ces perfections vont encore enrichir notre idée de la puissance, de la sagesse et de la bonté divines.

Dans la première démarche spéculative, nous mettons en œuvre la raison, la foi et l'intelligence, « pour devenir des chrétiens qui passent avec le Christ de ce monde au Père. » (V. 298). En fait, notre réflexion porte sur le mystère des perfections de puissance, de sagesse et de bonté. A première vue, le mystère du Christ semble étranger à notre cheminement ; néanmoins, un augustinien ne peut s'y tromper ; le schéma des perfections attribuées à la Trinité se réduit en définitive à la Sagesse. Nous lisons en effet dans le Bréviloque : « La puissance, la sagesse et la volonté sont dans l'Ecriture les perfections qui font principalement la louange de la Trinité. » (V. 215). Mais le saint Docteur avait au préalable repris la réduction des perfections divines : « Comme le montre saint Augustin, ces douze perfections se réduisent à trois, savoir : l'éternité, la sagesse et la béatitude ; et ces trois en une seule, savoir : la sagesse qui inclut l'esprit générateur,

le Verbe engendré et l'amour qui relie l'un et l'autre... La Sagesse souveraine pose la Trinité. » (V. 211). Les deux conseils du premier chapitre de l'*Itinéraire* s'expliquent mutuellement : pour devenir un chrétien qui passe avec le Christ de ce monde au Père, il suffira de devenir *un amant de la sagesse.* (V. 298).

Récapitulons maintenant l'*Itinéraire* selon l'ordre d'exécution; il sera peut-être plus facile de saisir comment le saint Docteur progresse vers le mystère du Christ. Le premier mouvement se décompose en deux temps : la réflexion dégage la sagesse souveraine, puis la vérité absolue; sagesse et vérité sont des idées médiatrices sans lesquelles la génération éternelle du Fils, du Verbe, de l'Image est inconcevable pour la raison comme pour la foi. Second mouvement : l'image et la ressemblance; la réflexion intérieure sur soi-même révèle l'aspiration incoercible vers la Vérité divine d'une part, et d'autre part l'impossibilité d'y accéder vitalement à moins que la Vérité divine ne s'incarne dans la personne du Christ.

Troisième mouvement : réflexion sur la nature divine, ensuite sur les personnes de la Trinité; enfin, synthèse dans le Christ qui est l'Homme-Dieu, l'Image invisible qui s'unit à l'image créée. Ainsi, dans la personne du Christ, tout se coordonne : l'ordre de la matière trouve son achèvement dans le corps du Christ, l'ordre de l'esprit réalise sa plénitude dans l'âme du Christ, et la transcendance divine se révèle par l'union de la nature divine à la nature humaine; nous avons retrouvé le véritable premier homme, le chef-d'œuvre de l'intention trinitaire, Jésus fils de Marie et fils de Dieu. Grâce au mystère de l'union personnelle, nous possédons dans la vérité intégrale la Vérité irréductible en la personne du Christ.

Nous avons atteint le dernier mot du savoir avec l'illumination parfaite du Christ; dans une synthèse où l'intelligence constitue le formel de la béatitude, tout serait dit, et il suffirait d'attendre la vision du Christ et de la Trinité; mais dans la synthèse bonaventurienne, la charité garde le privilège de béatifier. La vision du Christ et de la Trinité sera béatifiante et fruitive, dans la mesure où nous aimerons le Christ et la bienheureuse Trinité. C'est pourquoi le dernier chapitre de l'*Itinéraire* n'est pas consacré à l'activité réflexive ou spéculative de l'intelligence, mais à l'amour

passionné du Christ crucifié, qui nous transporte dans les régions de l'extase, c'est le transitus de saint François d'Assise.

P. LOUIS DE MERCIN,
o.f.m. cap.

N.B. Nous citons saint Bonaventure d'après l'édition des *Opera Omnia* de Quaracchi ; le chiffre romain indique le tome, le chiffre arabe indique la page.

LA RÉGLE DES FRÈRES MINEURS ET LE TESTAMENT DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE EN LANGUE D'OC DU XIVème SIÈCLE

INTRODUCTION

Les pièces que voici sont inédites. Elles proviennent d'un manuscrit sans cote de la Chiesa Nuova d'Assise, longtemps conservé aux Carceri. Les spécialistes sont unanimes à dater du XIVe siècle l'ensemble de cette collection, et à l'attribuer au milieu des frères mineurs Spirituels du Narbonnais.

Plusieurs écrits de la même source sont déjà connus du public. Mlle Ingrid Arthur a publié à Uppsala en 1955 la « Vida del glorios sant Frances » ; c'est la version occitane de la « Legenda Major » de saint Bonaventure. Le texte est accompagné d'une importante étude philologique. (Editions Almqvist-Wiksells AB, Uppsala, Suède).

Le R.P. Ferdinand Delorme avait déjà donné la « Confession de foi du frère Mathieu de Bouzigues » dans les « Etudes Franciscaines » en 1937 (n° 279, p. 224-239). Le même morceau a été étudié à nouveau avec d'autres documents par Don Diego Zorzi dans les « Miscellanea del centro di Studi Medievali » (Milan-Vita e pensiero) (Vol. LVIII nouvelle série) sous le titre : « Testi inediti francescani in lingua provenzale ».

On sait le culte qu'avait saint François pour la Règle de 1223. Il proclamait qu'« il n'y avait rien mis qui vînt de sa réflexion personnelle, mais qu'il l'avait fait écrire comme elle lui avait été révélée par Dieu ». (Legenda Major, chapitre IV).

Le « Testament » en est l'inséparable commentaire spirituel. François ne dit-il pas, vers la fin, que les frères doivent

utiliser les deux écrits « simpliciter et pure, sine glossa » ? Les autorités de l'Ordre, et le Saint-Siège lui-même, ont dû, à plusieurs reprises, nuancer ces directives qui troublaient certains esprits.

La version occitane de la règle et du testament nous a paru attachante sous plus d'un rapport.

Elle témoigne de la ferveur franciscaine des « Spirituels » du Languedoc méditerranéen de l'entourage de Pierre-Jean Olieu (ou Olivi).

Elle est rédigée en une langue excellente, encore très proche de celle des troubadours. Les tournures rustiques y alternent avec l'enthousiasme des exhortations du Poverello, et aussi les mots savants calqués servilement du latin par souci de fidélité à la lettre de la règle.

Que les non-initiés eux-mêmes s'efforcent de lire à haute voix, en prononçant à peu près toutes les lettres, et en mettant l'accent des langues méridionales. Et ils retrouveront évoqué à travers ces textes un aspect aussi passionnant que peu connu de l'histoire de l'Ordre franciscain : son étonnante expansion dans le Midi de la France dès avant la fin du XIII[e] siècle. La sonore et imagée langue d'oc était si proche du dialecte ombrien, elle reflétait une civilisation si semblable, que le peuple de chez nous adopta alors saint François et son esprit presque autant que le firent les Italiens. Le Poverello n'était-il pas lui-même disciple de nos troubadours ?

Nous aurions pu publier ces textes avec des corrections. Il nous a paru préférable de les respecter scrupuleusement. On ne s'étonnera donc pas des variantes d'orthographe pour un même mot, des fantaisies de la ponctuation et des accords.

Pour rendre ces documents accessibles à tous, nous avons mis en regard une traduction moderne mot-à-mot dont le français suit les tournures occitanes d'aussi près que possible, au point d'en devenir barbare.

Ce sera un jeu pour les lecteurs qui parlent un des dialectes de la langue d'oc d'aujourd'hui de transposer ces textes au prix de légères modifications.

Nous devons terminer par un hommage au R.P. Ferdinand Delorme qui, avant de mourir, avait ébauché une transcription de ces textes que nous avons pu retrouver parmi ses écrits, et qui a été le point de départ du travail que voici.

REGLE DES FRERES MINEURS

Prologue de la Bulle.

Honorius, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu. Aux aimés fils frère François, et aux autres frères de l'Ordre des frères mineurs, salut et apostolique bénédiction. Le Siège Apostolique a coutume d'octroyer (ce qui est sollicité) aux pieux vœux et, aux honnêtes désirs des demandants, de donner faveur bienveillante. Pour lesquelles causes, aimés fils en Notre-Seigneur. inclinés à vos pieuses prières, la règle de votre ordre approuvée par le pape Innocent III, de bonne mémoire, prédécesseur notre, annotée par les présentes « ou dans les présentes » (1), par autorité apostolique à vous nous confirmons, et par aide du présent écrit nous garantissons.

Laquelle, « c'est à savoir », est telle :

Chapitre Premier.

Au nom de Notre-Seigneur, commence la vie des frères mineurs (2).

La règle et la vie des frères mineurs est celle-ci, c'est à savoir :

le saint Evangile de notre Seigneur Jésus-Christ observer, vivant en obédience, sans propre, et en chasteté.

Frère François promet obédience et révérence au Seigneur Pape Honorius, et à ses successeurs entrant (en charge) canoniquement, et à l'Eglise de Rome.

Et (que) tous les autres frères soient tenus d'obéir à frère François et aux siens successeurs.

Chapitre II.

De ceux qui veulent prendre cette (forme de) vie, et comment ils doivent être reçus.

Si aucun voudra prendre cette vie, et viendront à nos frères, (que) ces frères auxquels ils viendront les envoient à

(1) Les mots entre guillemets manquent de correspondant dans le texte original latin; les mots entre parenthèses sont au contraire des additions de notre part pour la clarté de l'ensemble.

(2) Le texte occitan, contrairement à l'usage, reporte un peu plus bas le début du chapitre premier, comme on peut le constater, et en change le titre.

(61 verso)

In nomine domini nostri ihesu christi Amen. Incipit *prologus* super regulam fratrum minorum.

Honori avesque ser dels sers de dieu. als amatz fils fraire frances. et als autres fraires del ordre dels fraires menors. Salut et apostolical benedictio. La se apostolical sol autreiar als piatozes votz. et als honestz desiriers dels demandans donar favor bevolent. Per las quals cauzas los amatz fils en nostre senhor enclinatz a las vostras piatosas pregarias. la regla del vostre orde aprovada per papa innocent ters de bona memoria predecessor nostre hannotada per las presens « o en las presens ». per auctoritat apostolical a vos conferamam. e per adiutori del present escrit garnem.

La qual « soes assaber » es aytal.

En lo nom de nostre senhor. comensa la vida dels fraires menors.

La regla e la vida dels fraires menors es aquesta. soes assaber. lo sant evangeli de nostre senhor ihesu christ observar. vivent en obediencia. senes propi. et en castetat.

Primum capitulum de obediencia. Fraire frances. promet obediencia e reverencia al senhor papa honori. et als sieus successors intrant canonicalment. et a la gleyza de roma. E totz los autres fraires sian tengutz obesir a fraire frances et als sieus successors.

De hiis qui volunt vitam istam accipere. et qualiter recepi debeant. *secundum capitulum*.

Si alcu volra penre aquesta vida. e venran (3) als nostres fraires. aquels fraires als quals venran. trameran els als sieus

(3) Passage anormal du singulier « volra » au pluriel « venran ». Le latin avait le pluriel depuis le début. De telles fantaisies d'accord abonderont par la suite.

leurs ministres provinciaux, auxquels seulement et non à d'autres sera octroyée la licence de recevoir les frères.

(Que) le ministre donc diligemment les examine de la foi catholique et des sacrements de la « sainte » Eglise. Et si toutes ces choses ils croient, et fidèlement les veulent confesser, et jusque à la fin fermement observer;

et s'ils n'ont pas de femmes, ou s'ils en ont, et déjà sont entrées en monastères les femmes, ou (elles) leur aient donné licence avec l'autorité de l'évêque de l'évêché d'où (ils) sont; et (elles) aient fait vœu de tenir chasteté; et elles soient de tel âge que ne puissent d'elles naître soupçons;

que (les ministres provinciaux) disent à eux les paroles du saint Evangile : qu'ils aillent et qu'ils vendent tous leurs siens biens, et s'efforcent diligemment ces biens donner aux pauvres et si faire (ils) ne le peuvent, suffit à eux bonne volonté.

Et se gardent les frères et les ministres d'eux qu'ils ne soient soucieux de prendre ou de demander les choses temporelles de ceux qui veulent entrer dans l'ordre; mais (que) librement ils en puissent faire ce que Notre-Seigneur leur inspirera. Pourtant si conseil ils demandent, que les ministres aient licence qu'ils puissent les envoyer à d'aucuns Dieu craignant, par le conseil desquels les biens soient donnés aux pauvres.

Après, qu'ils octroient à eux les draps de probation, c'est à savoir : deux tuniques sans capuce, et une corde, et des braies, et un chaperon jusqu'à la ceinture, à moins que aux ministres autre chose selon Dieu quelquefois il serait vu (bon à faire). Mais fini l'an de probation, qu'ils soient reçus à l'obédience, promettant cette vie et la règle tout temps observer. Et en aucune manière ne sera permis à eux de cette religion sortir, selon le commandement du Seigneur Pape. Car, selon le saint Evangile, personne mettant la main à l'araire et regardant derrière n'est apte au royaume de Dieu. Et ceux qui déjà ont promis obédience, (qu'ils) aient une tunique avec capuce, et une autre sans capuce pour ceux qui la voudront avoir. Et ceux qui par la nécessité sont contraints, (qu'ils) puissent porter des chaussures. Et (que) tous les frères soient vêtus de vils vêtements, et puissent ceux-ci rapiécer de sacs et d'autres pièces avec la bénédiction de Dieu. Lesquels j'admoneste et je prie qu'ils ne mépri-

ministres provincials. als quals tansolament e no ad autres sera autreiada licencia de recebre los fraires. Lo ministre adecertas diligentment examine els de la fe catholica. e dels sagramens de « sancta » gleysa. E si totas aquestas causas creson. e fizelment las volon confessar. et entro a la fi fermament observar, e no han molhers ho si nan e ia son intradas en monestiers las molhers. ho lor avian donada licencia ab auctoritat del avesque del avesquat don son. et aian fait vot de tenir castetat. et elas sian de tal etat que no puescan de elas naysser sospitio. digan ad els las paraulas del sant evangeli. que anen e que vendan totz los sieus bes. et estudion se diligentment aquels bes donar als paubres. e si far no o podon basta ad els bona voluntat.

(62 recto).

E gardon se los fraires els ministres dels. que no sian curoses de penre o de demandar las cauzas temporals. daquels qui volon intrar en lorde. ans aquels francament ne pescan far so que nostre senhor (4) lor espirara. Empero si concelh demandan. los ministres aian licencia. que puescan els trametre ad alscus dieus temens. per lo concelh dels quals los bes sian donatz als paubres. - Après autreion ad els draps de provatio. soes assaber doas gonelas ses capairo. et una corda. e brayas. e capairo entro a la sinta, si doncas als ministres autra causa segon dieu. alscunas vetz seria vist. Mais fenit lan de provatio. sian recebutz ad obediencia. prometens aquesta vida e la regla totz temps observar. Et en deguna manera no sera legut ad els daquesta religio exir. segon lo mandament del senhor papa. Car segon lo sant evangeli negu metens la ma a larayre e guardans arras. no es abtes al regne de dieu. - Et aquels qui ia han promesa obediencia. aian una gonela ab capairo. et autra senes capairo ad aquels qui la volran aver. Et aquels qui per necessitat son costretz puescan portar calsamenta. E totz los fraires sian vestitz de vils vestimens. e puescan aquels repedassar de sacs e dautras pessas ab la benedictio de dieu. Los quals amonesti e pregui que nos menespreso los homes que veyran

(4) Remarquons le « nostre Senhor » qui traduit systématiquement le « Dominus » du latin. Ne serait-ce pas un témoignage de l'idée bien franciscaine de voir Dieu à travers Jésus ?

sent les hommes qu'ils verront vêtus de molles vêtures et de draps de couleur, et user de manger et de boire délicats. Mais surtout (que) chacun juge et méprise soi-même.

Chapitre III.

De l'office divin, du jeûne, et comment les frères doivent aller par le monde.

(Que) les clercs fassent le divin office selon l'ordre de la sainte Eglise de Rome, excepté le psautier après qu'ils pourront avoir des bréviaires. Les laïcs cependant diront vingt-quatre Pater Noster pour matines; pour laudes cinq; pour prime, tierce, sexte, none, pour chacune de ces heures sept; pour vêpres douze; pour complies sept; et (qu'ils) prient pour les morts. - Et (qu'ils) jeûnent de la fête de Toussaint jusqu'à la Nativité de Notre-Seigneur. Mais la quarantaine qui commence depuis l'Epiphanie jusqu'à quarante jours continus, laquelle Notre-Seigneur par son saint jeûne consacra, ceux qui volontairement la jeûneront, (qu'ils) soient bénis de Notre-Seigneur. Et ceux qui ne la voudront jeûner, (qu'ils) ne soient pas contraints. Mais l'autre jusqu'à la Résurrection, (qu'ils) jeûnent. Dans les autres temps, que les frères ne soient pas tenus au jeûne corporel, sinon la sixième férie, c'est-à-dire le vendredi. Mais dans les temps de manifeste nécessité, (que) ne soient pas tenus les frères de jeûne corporel.

Je conseille et j'admoneste et je prie les miens frères en Notre-Seigneur Jésus-Christ que, quand ils vont par le monde, ils ne se disputent pas ni se contestent par paroles, ni jugent les autres; mais qu'ils soient suaves et patients et tempérés et mansuets et humbles, honnêtement parlant à tous ainsi qu'il se convient.

Et ne doivent pas chevaucher, sinon (que) par manifeste nécessité ou par infirmité ils ne soient contraints. En quel-

vestitz de molas vestiduras e de draps de colors. e usar de maniars e de beures delicatz. Mais maiorment cascus iutge e menesprese si meteys.

De divino officio. et ieiunio. Et quomodo fratres debent ire per mundum. *tertium capitulum.*

Los clergues fassan lo divinal offici segon lorde de la sancta gleysa de roma. exceptat lo psalteri pueys que poyran aver breviaris. Los laycs verament digan .XX.IIII. pater nostres per matinas. per laudas. V. Per prima. tertia. sexta. nona. per cascunas daquestas horas .VII. Per vespra .XII. Per completas .VII. e pregon per los mortz. - E deiunon de la festa de totz santz entro a la nativitat de nostre senhor. La carantena que comensa verament de epiphani entro als continuatz .XL. dias. la qual nostre senhor per lo sieu sant deiuni consacret. aquels qui voluntariament ela deiunaran. sian benaseitz de nostre senhor. et aquels qui no la volran deiunar non sian costretz. Mais lautra entro a la resurrecxio deiunion. En los autres temps

(no sian tengutz los fraires de deiuni sino la .VI. feria se es lo divenres. En los temps) (5)

verament (6) de manifesta necessitat no sian tengutz los fraires de deiuni corporal.

Aconcelhi verament et amonesti

e pregui lo mieus fraires en nostre senhor ihesu christ que quant van per lo mon nos baralhon nis contendan per paraulas ni iution

(62 verso)

los autres. mais sian suans e paciens e tempratz e mansuetz et humils. honestamens parlans a totz enayssi quant se cove.

E no deian cavalcar sino per manifesta nececitat. o per

(5) Une faute évidente de copiste avait saccagé ce passage par confusion de deux phrases qui se ressemblent; nous avons donc restitué les mots entre parenthèses. Le copiste avait écrit : « En los autres temps... verament de manifestat necessitat no sian tengutz los fraires de deiuni corporel sino la .VI. feria soes lo divenres », ce qui n'a aucun sens et s'écarte abusivement du latin.

(6) « Verament » traduit un peu trop servilement un modeste « vero » latin; et cela à de nombreuses reprises.

que maison (qu') ils entrent, premièrement qu'ils disent : « La paix soit en cette maison ». Et, selon le saint évangile, de tous les « manger » qu'on leur posera devant, (qu'il) leur soit permis de manger.

Chapitre IV.

Que les frères ne reçoivent pas d'argent.

Je commande ferment à tous les frères que, en aucune manière, ils ne reçoivent deniers ni pécune par soi ni par personne entreposée. Cependant pour les nécessités des malades et des autres frères qu'ils ont charge de vêtir, par des amis spirituels (que) les ministres seulement et les custodes en aient cure discrètement, selon les lieux et les temps et les froides régions, selon que la nécessité le requiert. Et cela tout temps, excepté, ainsi qu'il a été dit, que deniers ni pécune ils reçoivent.

Chapitre V.

De la manière de travailler.

Les frères à qui grâce leur a donnée Notre-Seigneur de travailler, (qu') ils travaillent fidèlement et dévotement; cependant de sorte que, jetée dehors l'oisiveté qui est ennemie de l'âme, l'esprit de sainte oraison et de dévotion ils n'éteignent pas, auquel doivent toutes les choses temporelles servir. Du prix du travail cependant, par soi et par leurs frères, les nécessités du corps (qu'ils reçoivent), excepté deniers ou pécune. Et cela humblement, ainsi qu'il se convient (pour) les serviteurs de Dieu et les suivants de sainte pauvreté.

Chapitre VI.

Que les frères ne s'approprient rien, de l'aumône à demander, et des frères malades.

(Que) les frères rien à soi n'approprient, ni maison, ni lieu, ni aucune chose; mais, ainsi que pèlerins et étrangers en ce siècle, en pauvreté et en humilité à Notre-Seigneur ils servent; qu'ils aillent à l'aumône en confiance. Ni ne faut eux avoir honte; car Notre-Seigneur pour nous se fit pauvre en ce monde. Celle-là est cette élévation de très haute pauvreté, laquelle vous, tout-à-fait chers frères miens, héritiers et rois du royaume des cieux a établis, pauvres des choses vous a faits, en vertus vous a exhaussés. Celle-là soit la

enfermetat ne sian costretz. En qual que mayso intraran. primerament digan. patz sia en aquesta mayso. E segon lo sant evangeli. de totz los maniars que hom lor pausara davant. lor sia legut de maniar.

Quod fratres non recipiant peccuniam .IIII. c.

Comandi fermament a totz los fraires. que en deguna manera no recepian deniers ni peccunia per si ni per entrepausada persona. Empero per las necessitatz dels malautes e dels autres fraires que han mestiers de vestirs. per amics esperituals los ministres tansolament els custodis ne aian cura descretament. segon los locs els temps e las freias regios. segon que la necessitat o requier. Et aysso totz temps exceptat enayssi quant es dit. que deniers ni peccunia no recepian.

De modo laborandi. *quintum capitulum.*

Los fraires als quals gracia lor ha donada nostre senhor de laborar. laboron fizelment e devota. Empero enayssi que foragitada ociosetat que es enemiga de la anima. lesperit de sancta oracio e de devocio no estenga. al qual devon totas las cauzas temporals servir. Del pretz del labor verament. per si e per sos fraires las necessitatz del cors recipian. exceptat deniers o peccunia. Et aysso humilment enayssi quant se cove los sers de dieu els seguidors de sancta paupertat.

Quod fratres « nihil » sibi approprient. et de helemosina petenda. et de fratribus infirmis. « VI. c. »

Los fraires res assi no approprion. ni mayso ni loc ni alcuna cauza. mais enayssi quant peregris et estrayns en aquest segle. en paupertat et en humilitat a nostre senhor sirven : anon per la almoyna confizantment. Ni nols cal ad els aquest vergonha. car nostre senhor per nos se fetz paubre en aquest mon. Aquesta es aquela altessa de mot auta paupertat. la qual vos sobre cars fraires mieus heretiers e reys del regne dels cels ha establitz : paubres de las cauzas vos ha faitz. En vertutz vos ha exaussatz. Aquesta sia la vostra part que

vôtre part qui mène à la terre des vivants. A laquelle, très chers frères, (que) de toute notre vertu nous nous ajustions, et rien d'autre pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ en aucun temps sous le ciel ne veuillez avoir.

Et en quelque lieu soient et se trouvent les frères, (qu'ils) se montrent familiers « et charitables et bénins » entre eux-mêmes. Et en sécurité (qu'ils) manifestent « et montrent » les uns aux autres ses nécessités.

Car si une mère nourrit et aime son fils charnel, combien plus diligemment doit chacun aimer et nourrir son frère spirituel.

Et si aucun d'eux sera malade, les autres frères le doivent servir ainsi qu'ils voudraient être servis.

Chapitre VII.

De la pénitence à imposer aux frères qui ont péché.

Si d'aucuns frères, (les) poussant ou tentant l'ennemi, mortellement pécheront, pour ces péchés desquels il est ordonné entre les frères qu'il soit recouru aux seuls ministres provinciaux, (que) les susdits frères soient tenus de recourir à eux au plus tôt qu'ils pourront, sans retard.

Et que les ministres, s'ils sont prêtres, avec miséricorde leur donnent pénitence; et, s'ils ne sont pas prêtres (qu'ils) leur fassent donner pénitence aux autres, prêtres de l'Ordre, ainsi qu'il leur sera vu qu'il se devait faire selon Notre-Seigneur.

Et ils doivent se donner garde qu'ils ne s'irritent ni se troublent pour péché d'aucun, car ire et trouble en soi et dans les autres empêche charité.

Chapitre VIII.

De l'élection du Ministre général de cette fraternité et du chapitre de la Pentecôte.

Tous les frères un des frères de cette religion (qu'ils) soient tenus en tout temps avoir pour général ministre et serviteur de toute la fraternité, et à celui-ci (qu'ils) soient tenus de fermement obéir. Lequel mort, l'élection du successeur (qu'elle) soit faite par les ministres provinciaux et par les custodes au chapitre de Pentecôte; en lequel les ministres provinciaux (qu'ils) soient tenus tout temps ensemble se réunissant, en quelque lieu (que) par le ministre général il sera

mena a la terra dels vivens. A la qual mot cars fraires de tota nostra vertut nos aiustem. e res als per lo nom de nostre senhor ihesi christ negun temps sotz lo cel no vulhatz aver.

Et en qualque loc son e se atroban los fraires. mostron se familiars « e caritadoses e benignes » entre si meteysses. E segurament manifeston « e mostron » la un a lautre sas necessitatz.

Car si maire noyris et ama son filh carnal. quant pus diligentment deu cascu amar e noyrir son fraire esperitual. (63 recto).

E si alcun dels sera malaute. los autres fraires lo devon servir enayssi quant els volrian esser servitz.

De penitentia fratribus peccantibus imponenda. VIII. *capitulum.*

Si alcus fraires ponhent « o temptan » lo enemic mortalment peccaran. per aquels peccatz dels quals es ordenat entre los fraires. sia recorregut a sols los ministres provincials. Els davant ditz fraires sian tengutz recorrer ad els al pus tost que poyran senes triga. Els ministres si son capelas. ab misericordia donen lor penitencia. E si no son capelas. fassan lor donar penitencia als autres capelas de lorde.

Enayssi quant lor sera vist que se deia far segon nostre senhor. E devon se donar guarda que no se irascan ni se torben per peccat dalcu. car ira e torbatio en si et autres enpacha caritat.

De electione generalis ministri huius fraternitatis. et de capitulo. Pentecostes. (VIII. c.)

Totz los faires un dels fraires daquesta religio sian tengutz totz temps aver per general ministre e ser de tota la fraternitat. et ad aquel sian tengutz fermament obesir. Lo qual mort. la electio del successor sia faita per los ministres provincials et per los custodis en lo capitol de pentacosta. En lo qual los provincials ministres sian tengutz totz temps ensemps accordans. en qualque loc per lo general ministre sera establit. Et aysso una vetz en tres ans o ad autre terme maior

établi; et cela une fois en trois ans, ou à un autre terme majeur ou mineur, ainsi que par le susdit ministre sera ordonné.

Et si en un temps il apparaissait à l'universalité des ministres provinciaux et custodes le susdit ministre ne pas être suffisant au service et au commun profit des frères, (que) soient tenus les susdits frères auxquels l'élection est donnée un autre à soi élire en ministre.

Et, après le chapitre vraiment de la Pentecôte (que) les ministres et les custodes puissent chacun, s'ils veulent et à eux s'il sera vu à faire, en ce même an en leurs custodies une fois leurs frères à chapitre appeler.

Chapitre IX.

Des prédicateurs.

(Que) les frères ne prêchent en l'évêché d'aucun évêque quand par lui (cela) leur sera interdit. Et (qu') aucun des frères n'ose prêcher au peuple à moins qu'il soit par le Ministre général de cette fraternité examiné et approuvé, et par lui (que) lui soit octroyé à lui office de prédication. J'admoneste encore et je prie ces mêmes frères que, en la prédication qu'ils feront, soient examinées et chastes (ou châtiées) leurs paroles, au profit et à l'édification du peuple, annonçant à eux vices et vertus, peine et gloire avec brièveté de paroles, car paroles abrégées fit Notre-Seigneur sur terre.

Chapitre X.

De l'admonition et de la correction des frères.

(Que) les frères qui sont ministres et serviteurs des autres frères, visitent et admonestent leurs frères, et humblement et charitablement (qu'ils) corrigent ceux-ci, ne commandant à eux aucune chose qui soit contre leur âme ni contre notre Règle. Les frères cependant qui sont soumis, (qu'ils) se rappellent que pour amour de Dieu ils ont renié leurs propres volontés. D'où fermement je commande à eux qu'ils obéissent à leurs ministres en toutes choses qu'ils ont promis à Notre-Seigneur d'observer, et (qui) ne sont pas contraires à leur âme et la règle notre. Et en quelque lieu sont des frères qui sachent et connaissent soi ne pouvoir la règle spirituellement observer, à leurs ministres (qu'ils) doivent et puissent recou-

o menor enayssi quo per la davant dit ministre sera ordenat. E si en alcun temps aparia a la universitat dels ministres provincials e custodis. lo davant dit ministre, no esser sufficient al servici et a comu profieg dels fraires. sian tengutz los davant ditz fraires als quals la electio es dada. en nom de nostre senhor autre assi elegir en ministre. Et après lo capitol verament de pentacosta. los ministres els custodis. puescan cascus sis volran et ad els sera vist fasedor. en aquel meteys an en sas custodias una vetz sos fraires a capitol apelar.

De predicatoribus. IX. *capitulum.*

Los fraires no predico en avesquat dalcum avesque quant per els lor sera contradit. E degu dels fraires no auson predicar al pobol entro que sia per lo ministre general daquesta fraternitat examinat et aproatz. e per el li sia autreiat ad el offici de predicatio. Amonesti encara e pregui aquels meteysses fraires que en la predicatio que faran. sian examinadas e castas lors paraulas. a profieg et ad hedificatio del pobol. anuncian ad els vicis e vertutz. pena e gloria ab brevitat de paraulas. car paraulas abreviadas fec nostre senhor sobre terra.

De amonitione et correctione fratrum. X. *capitulum.* (63 verso).

Los fraires que son ministres e sers dels autres fraires. visiton et amoneston los sieus fraires et humilment e caritativa. corregiscan aquels. no comandans ad els neguna causa que sia contra lor anima ni contra la nostra regla. Los fraires verament que son sotzmeses recordonse que per amor de dieu han renegadas lurs proprias voluntatz. Hon fermament comandi ad els. que obeziscan als lurs ministres en totas cauzas que han promesa a nostre senhor observar. e no son contrarias a lor anima e la regla nostra. Et en qualque loc son fraires que saubesso e conoguesso si non poder la regla esperitualment observar. als sieus ministres deian e puescan recorrer. Los ministres verament caritativament e benigna

rir. Les ministres donc charitablement et avec bénignité (qu'ils) les reçoivent, et tant de familiarité (qu'ils) montrent à eux que eux puissent dire à eux et faire ainsi qu'un seigneur à ses serfs. Car ainsi doit-il être, que les ministres soient serfs de tous les frères.

J'admoneste donc et je prie en Notre-Seigneur Jésus-Christ que les frères se gardent de tout orgueil, et de vaine gloire, et d'envie, et d'avarice, et de tout souci de ce siècle, et de détraction et de murmure. Et (que) ceux qui ne savent pas les lettres n'aient pas cure d'apprendre. Mais (qu'ils) fassent attention que, par-dessus toutes choses, ils doivent désirer avoir l'esprit de notre Seigneur, et la sainte œuvre de lui, prier tout temps Dieu avec cœur pur, et avoir humilité et patience en persécutions et en infirmité; et aimer ceux qui nous poursuivent et nous reprennent et nous corrigent. Car dit Notre-Seigneur : « Aimez vos ennemis, et priez pour les poursuivant et les calomniant vous. Bienheureux sont ceux qui soutiennent persécutions pour droiture, car à eux est le royaume des cieux. Et qui persévèrera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé ».

Chapitre XI.

Que les frères n'entrent pas dans les monastères des moniales.

Je commande fermement à tous les frères qu'ils n'aient des compagnies ou des conseils prêtant à soupçon avec des femmes. Et (qu'ils) n'entrent en moutiers de moniales, excepté ceux auxquels est octroyée spéciale licence du siège apostolique.

Et (qu'ils) ne se fassent pas compères d'hommes ni de femmes, pour ce que par cela occasion entre les frères ou (au sujet) des frères scandale ne puisse naître.

Chapitre XII.

De ceux qui vont parmi les Sarrasins et autres infidèles.

Ces frères qui par la divine inspiration voudront aller entre les Sarrasins et aux autres infidèles, (qu'ils) demandent de cela licence à leurs ministres provinciaux. Les ministres cependant à personne (qu'ils) ne donnent licence, sinon à ceux qu'ils verront convenables à envoyer.

A (cause de) ces choses par obédience j'adjoins aux ministres qu'ils demandent au seigneur pape un cardinal de la

los recepian. e tanta familiaritat mostron ad els. que els puescan dire ad els e far enayssi quant senhor als sieus sers. car enayssi deu esser. quels ministres sian. sers de totz los fraires. Amonesti verament e pregui en nostre senhor ihesu christ. quels fraires se guardon de tot erguelh. e de vana gloria. e denvidia. e davaricia. et de tota cura daquest segle. e de detractio. e de murmuratio. Et aquels que no sabon letras. non curon apenre. Mais entendan que sobre totas causas devon desirar aver lesperit de nostre senhor. et la sancta obra de lu orar totz temps a dieu ab pur cor. et aver humilitat. e pacientia en persecucios et en enfermetat. et amar aquels que nos perseguisson e nos reprehendon e nos corregisson .Car ditz notre senhor. Amatz vostres enemix. e pregatz per los perseguens e calunpnians vos. Benauratz son aquels qui sostenon persecucios per dreytura. car daquels es lo regne dels cels. E qui perseverara entro a la fi aquel sera salvat.

Quod fratres non ingrediantur monasteria monacharum .XI. C.

Comandi fermament a totz los fraires que no aian sospitosas conpanhias o concelhs de femenas. E no intron en monestiers de morguas. exceptat aquels als quals es autreida espetial licencia de la se apostolical. Ni fassan conpaires de homes ni de femnas. per so que per aysso ocasio entre los fraires o dels fraire escandol non puesca naysser.

De euntibus inter sarracenos et alios infideles. XII. C.

Aquels fraires qui per la divinal espiratio volran anar entre los sarrasis et als autres infizels. demandon daquo licencia als sieus ministres provincials. Los ministres verament a degu no donon licentia sino ad aquels que veyran covinables a trametre. Ad aquestas cauzas per obediencia aiusti als ministres que demandon al senhor papa. un cardenal de la sancta gleysa de roma. que sia governador defen-

Sainte Eglise de Rome qui soit gouverneur, défenseur et correcteur de cette fraternité, pour que tout temps soumis et sujets aux pieds « de celui-là même et » de la Sainte Eglise de Rome, fermes en la foi catholique, pauvreté et humilité et le saint Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, lequel fermement promis nous avons, fidèlement nous observions. Amen.

Conclusion de la Bulle.

Donc à aucun des hommes en aucune manière (qu'il) ne soit permis de rompre cette page de notre confirmation, ni de contrevenir à elle par audace téméraire. Mais, si quelqu'un ainsi aura présumé attenter, (qu'il) ait connu soi encourant l'indignation du tout-puissant Dieu, et des bienheureux Pierre et Paul ses apôtres.

Donnée à Latran, IIIe kalendas decembris, en le huitième an du nôtre pontificat. « Achevée est la règle des frères mineurs. Deo gratias ».

⁂

TESTAMENT DE SAINT FRANÇOIS

Ici commence le testament du saint père François.

Notre-Seigneur donna à moi, frère François, d'ainsi commencer de faire pénitence. Car quand je fus en « grands » péchés, j'avais grande terreur « de regarder et » de voir des lépreux. Mais Notre-Seigneur m'amena entre eux et fit moi miséricorde avec eux. Car quand je me séparai d'eux, ce qui m'était amer me tourna en grande douceur d'âme et de corps. Car peu je restai et je sortis du siècle.

Et Notre-Seigneur donna à moi telle foi dans les églises que ainsi simplement je priais et je disais : « Nous t'adorons, Seigneur Jésus-Christ, en toutes tes églises qui sont en tout le monde, et nous te bénissons, car par ta sainte Croix, tu as racheté tout le monde ».

Après donna à moi Notre-Seigneur de façon durable si grande foi dans les prêtres qui vivent selon la sainte Eglise de Rome pour raison de l'ordre qu'ils ont que, même s'ils me persécutaient, je veux recourir à eux. Car si j'avais si grande sagesse qu'en eut Salomon, et que je trouvasse les pauvres prêtres de ce siècle dans les paroisses en lesquelles ils restent, je ne veux prêcher contre la volonté de ceux-là.

dedor e corrector daquesta fraternitat. per so que totz temps

(64 recto).

sotzmeses et subietz als pes « daquels meteys e » de la sancta gleysa de roma ferms en la fe catholica. paupertat et humilitat el sant evangeli de nostre senhor ihesu christ. lo qual fermament promes avem fizelment observem. Amen.

Doncas a negu dels homes en deguna manera no sia legut de rompre aquesta pagina de nostra confermacio ni contra venir ad ela per ausament temerari. mays si alcu aysso aura presomit atemptar. aia conegut si encorredor la indignatio del tot poderos dieu. e dels benauratz peyre e paul apostols del.

Dada a latra .III. kalendas decembris en lo .VIII. ayn del nostre pontificat. « Conplida es la regla dels frayre menors. deo gracias ».

***

Ayssi comensa lo *testament* del saint payre frances.

Nostres senhor donec a mi fraire frances enayssi comensar de far penitentia car quo yeu fos en « grans » peccatz. avia gran terror de « guardar e » veser leprozes.

mays nostre senhor me amenec entre els e fec me misericordia ab els. car quant me parti de els. aquo que me era amar mes tornet en grand dolsor de anima e de cors. Car pauc estey et exi del segle.

e nostre senhor donec a mi aytal fe en las gleysas. que enyssi simplament pregues e dixes. Adoram te senhor ihesu christ en totas las tuas gleysas que son en tot lo mon e benedisem te car per la tua sancta crotz has resemut tot lo mon.

Apres donec a mi nostre senhor perseveranment tan gran fe en los capelas qui vivon segon la sancta gleysa de roma per rayso del orde que han que ab me perseguisso vuelh recorrer ad els. Car si avia aytant gran saviesa quanta hac salamo. et atrobava los paubres capelas daquest segle en las parochias en las quals estan. no vuelh predicar contra la voluntat daquels. Et els e totz los autres vuelh temer et amar

Et eux, et tous les autres, je veux craindre et aimer et honorer ainsi que mes seigneurs; et je ne veux pas en eux penser péché, car le Fils de Dieu je connais en eux, et mes seigneurs ils sont.

Et pour cela je le fais car je ne vois chose corporelle en ce siècle de ce Très-Haut Fils de Dieu sinon son Corps très saint et le très saint Sang sien, lequel ils reçoivent et eux seuls l'administrent aux autres.

Lesquels très saints Mystères par-dessus toutes choses je veux honorer et avoir en très grande révérence, et en lieux précieux placer.

Les saints noms et les saintes paroles de Notre-Seigneur écrites où je les trouve en lieux non convenables je veux recueillir, et je prie qu'ils soient recueillis, et en lieu honnête (qu'ils) soient « posés et » localisés.

Et tous les théologiens et ceux qui à nous administrent les saintes paroles de Notre-Seigneur nous devons honorer et avoir en révérence ainsi que ceux qui administrent à nous esprit et vie.

Et après que Notre-Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montrait ce que je devais faire. Mais Notre-Seigneur Très-Haut révéla à moi que je devais vivre selon la forme du saint Evangile. Et moi, elle en brèves paroles et simplement je les fis écrire, et le seigneur Pape les confirma à moi.

Mais ceux qui venaient à recevoir cette vie, tout ce qu'ils pouvaient avoir donnaient à des pauvres. Et nous étions contents d'une tunique dedans et dehors rapiécée, ceux qui voulaient, avec la corde et les braies; et ne voulions plus autre chose avoir.

Nous qui étions clercs disions l'office ainsi que les autres clercs. Les laïcs disaient « pater noster ». Et volontiers assez nous restions dans les églises; et étions simples et soumis à tous.

Et moi de mes mains je travaillais et veux travailler; et tous les autres frères fermement je veux qu'ils travaillent d'un travail qui touche à l'honnêteté. Et (que) ceux qui ne savent pas apprennent, non par convoitise de recevoir un prix du travail, mais pour l'exemple et pour fuir l'oisiveté. Et quand on ne nous donnera pas le prix de notre travail, recourons à la table de Notre-Seigneur, demandant l'aumône

et honorar enayssi quo mos senhors. e no vuelh pensar peccat car lo filh de dieu conosc en els e mos senhors son.

e per aquo ho fau car no veg re corporal en aquest segle daquel sobre alt filh de dieu si no lo sieu cors mot sant el sobre sant sanc sieu la qual els receben et els sols lo aministran als autres. los quals mot santz ministres sobre totas causas vuelh honrar et aver en sobre gran reverencia et en locs preciozes collogar. Los santz noms e las sanctas paraulas de nostre senhor escritas hon que yeu las trobe en locs no covinables vueh culhir.

e pregui que sian culhitz. et en loc honest sian « pausatz et » allogatz. et totz los theologias et aquels que a nos ministran las sanctas paraulas de nostre senhor devem honorar et aver en reverencia enayssi quant aquels que aministran a nos esperit e vida.

E pueys que nostre senhor me hac donat dels fraires. negu no me mostrava que degues far.
(64 verso)
mais nostre senhor sobre alt revelec a mi que yeu degues viure segon la forma del sant evangeli. et yeu ela en breus paraulas e simplament fi las escriure. el senhor papa confermec las a mi.

Mais aquels qui venian a recebre aquesta vida. tot so que podian aver. donavan a paubres. et eram contens de una gonela dedins e deforas repetiada aquels ques volian. ad la corda e las brayas. e no voliam pus alres aver. Nos qui eram clergues disiam loffici enayssi quant los autres clergues. Los laycs disian pater noster. E voluntiers assatz estavam en las gleysas. et eram ydiotas e sotzmezes a totz.

Et yeu de mas mas lobarava e vuelh laborar. e totz los autres fraires fermament vuelh que laboron de labor que pertangua ad honestat. et aquels que no sabon apregonho. non per cobezessa de recebre pretz del labor. mais per exempli e per fugir ociosetat. E quant hom no nos donaria lo pretz de nostre trebalh. recorram a la taula de nostre senhor demandan almoyna per las portas. La manera de saludar a mi nostre

par les portes. La manière de saluer à moi Notre-Seigneur révéla que nous disions : « Notre-Seigneur te donne sa paix! »

Se donnent garde les frères que les églises et habitations soient pauvres; et toutes les autres choses qui à leur usage sont faites, tout sente et s'accorde à la sainte pauvreté, laquelle nous avons promise en la règle; et en autre manière (qu'ils) ne le reçoivent, tout temps hébergés eux ici, mais ainsi qu'étrangers et pèlerins.

Je commande fermement par obédience à tous les frères que, où qu'ils soient, ils n'osent demander aucune lettre en cour de Rome, par soi ni par personne entreposée, ni pour église ni pour aucun lieu, ni pour espèce « ou manière » de prédication ni pour persécution de leurs corps; mais, en quelque lieu où ils ne soient pas reçus, (qu'ils) fuient en autre terre, à faire pénitence avec la bénédiction de Dieu.

Et fermement je veux obéir au ministre général de cette fraternité, et à ce gardien lequel lui plaira à moi donner. Et ainsi je veux être pris en les mains de lui, que je ne puisse aller ni faire outre son obédience ni outre sa volonté, car mon seigneur il est.

Et bien que je sois simple et infirme, toutefois tout temps je veux avoir un clerc qui à moi fasse l'office ainsi qu'il se contient en la règle. Et tous les autres frères, (qu'ils) soient tenus d'ainsi obéir à leurs gardiens et faire l'office selon la règle.

Et si aucuns étaient trouvés qui ne fassent office selon la règle, et qui le veuillent en autre manière tourner, ou qu'ils ne fussent catholiques, tous les frères, où qu'ils soient, par obédience soient tenus que, où qu'ils trouvent quelqu'un de tels frères, au plus premier custode de ce lieu où ils le trouveront, ils le doivent présenter.

Et le custode, par ferme obédience, (qu'il) soit tenu diligemment garder lui, ainsi qu'un homme qui est pris en des liens, et cela de jour et de nuit, qu'il ne puisse être soustrait de ses mains, jusqu'à ce que personnellement il le présente aux mains de son ministre.

Et le ministre en vérité, (qu'il) soit tenu par obédience d'envoyer lui par de tels frères qui, de jour et de nuit, le gardent ainsi qu'un homme en liens, jusqu'à ce qu'ils le présentent devant le seigneur cardinal d'Ostie qui est seigneur, défenseur et correcteur de cette fraternité.

Et (que) ne disent pas les frères que cela soit une autre règle; car cela est souvenir, et monition, et admonestation, et

senhor revelec que dixessem. notre senhor te done la sua patz.

Donon se guarda los fraires que las gleysas. et habitatios sian paubras e totas las autras cauzas que a lor us son faitas. tot sapia e se acorde ab sancta paupertat la qual avem promesa en la regla. et en autra manera no ho recepian. totz temps albergans els aqui mais enayssi quant estrayns e peregris.

Comandi fermament per obediencia a totz los fraires. que hon que els sian no auson demandar deguna letra en cort de roma. per si ni per entrepausada persona ni per gleysa ni per negun loc ni per espetia « o manera » de predicatio ni per persecutio de lors corsses. mais en qualque lors hon no sian receubutz. fugiscan en autra terra. a far penitentia ab la benedictio de dieu.

E fermament vuelh obezir al ministre general daquesta fraternitat. et aquel gardia lo qual li plasera a mi donar. et enayssi vuelh esser pres en las mas del. que no puesca anar ni far oltra la sua obediencia ni oltra la sua voluntat. car mon senhor es. E ia sia aysso que yeu sia simples et enferms. empero totz temps vuelh aver clergue que a mi fassa loffici enayssi quant se conten en la regla. E totz los autres fraires sian tengutz enayssi obesir als sieus gardias. e far luffici segon la regla. E si alcus eran atrobatz que no fasson offici segon la regla. e que o volguesso en autra manera girar. ho que els no fosso catholix. totz los fraires hon que sian per obedientia sian tengutz que hon que els atrobon alcu daytals fraires al pus primier custodi daquel loc hon lo trobaran

(65 recto) lo deian presentar. El custodi per ferma obediencia sia tengutz deligentment guardar el. enayssi quant home qui es pres en liams. et aquo de dias e de nueitz que no puesca esser sostrait de sas mas. entro que personalment el lo presente a las mas de son ministre. El ministre verament sia tengut per obediencia trametre el per tals fraires. que de dias e de nueitz guardon el enayssi quo home en liams. entro quel presento denant lo senhor cardenal dostia. que es senhor e defendedor e corregidor daquesta fraternitat.

E no digan los fraires que aysso sia autra regla. car aysso es recordatio. et amonitio. et amonestament. e mon testament

mon testament que moi, frère François, votre tout-petit, je fais à vous autres, mes frères bénis, pour que la règle que nous avons promis garder à Notre-Seigneur plus catholiquement nous observions.

Et le ministre général et tous les autres ministres et custodes, (qu'ils) soient tenus par obédience en ces paroles rien ajouter ni enlever; et tout temps (qu'ils) aient cet écrit avec la règle ajusté, et en tous les chapitres qu'ils font, quand ils lisent la règle, (qu'ils) lisent ces paroles.

Et à tous mes frères clercs et laïcs, je commande par obédience fermement qu'ils ne mettent pas de glose en la règle ni en ces paroles, disant qu'ainsi se doit entendre. Mais ainsi que à moi les donna Notre-Seigneur, (de) simplement et purement dire et écrire la règle et autres paroles sans glose, ainsi simplement et purement (qu'ils) les entendent, et avec sainte œuvre jusqu'à la fin les observiez.

Bénédiction de Saint François.

Et celui qui ces choses observera, dans le ciel (qu'il) soit rempli de la bénédiction du souverain Père, et sur terre (qu'il) soit rempli de la bénédiction du très aimé Fils sien, avec le très Saint-Esprit Paraclet qui réconforte, et en toutes les vertus des cieux, et en tous les saints.

Et moi, frère François tout-petit votre, et serviteur votre, autant que je puis, je confirme à vous dedans et dehors cette bénédiction « de celui qui fait faire ces paroles, auquel soit tout honneur et toute louange, en le siècle des siècles. Amen. Explicit testamentum. Deo gratias ».

que yeu fraire frances petitet vostre fau à vos autres fraires mieus benseytz. per so que la regla que avem promesa guardar a nostre senhor pus catholicament observem.

El general ministre. e totz los autres ministres. e custodis sian tengutz per obedientia en aquestas paraulas non re aiustar ni mermar. e totz temps aian aquest escrit ab la regla aiustat, et en totz los capitols que fan quant lieion la regla. lieian aquestats paraulas.

Et a totz los mieus fraires clergues a laycs. comandi per obediencia fermament que nos metan glosa en la regla ni en aquestas paraulas disen. que anayssi se deu entendre. Mais enayssi quo a mi las donec nostre senhor. simplament et purament dire et escriure la regla et autras paraulas senes glosa enayssi simplament e pura las entendan. e ab sancta obra entro a la fi fermament las observetz.

(Bénédiction de Saint François).

Et aquels que aquestas causas observara. en lo cel sia conplitz de la benedictio del sobiran paire. Et en terra sia conplitz de la benedictio del mot amat filh sieu. Ab lo mot sobre sant esperit paraclit confortador. Et en totas las vertutz dels cels. Et en totz los santz. Et yeu fraire frances petitet vostre. e ser vostre aytant quant puesc confermi a vos dintre e deforas aquesta benedictio « daquel qui fetz far aquestas paraulas. Al qual sia tota honor e tota lausor. en lo segle dels segles. Amen. Explicit testamentum deo gratias ».

P. Fidèle DURIEUX,

Archiviste provincial des Franciscains d'Aquitaine.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages franciscains

DUVOULDUY (ANDREE). — **Saint François d'Assise.** Lyon, E.I.S.E., [1957] ; 1 vol., 18,5 x 14 cm. ; 80 p. ; ill. au trait en couleurs.

Voici encore une vie de saint François ; elle prend place dans la collection « Nos amis les saints », dirigée par Andrée Duvoulduy elle-même.

Commençons par corriger quelques petits détails. La **Rocca Maggiore** d'Assise (p.10-11) n'est pas contemporaine de saint François, mais de beaucoup postérieure ; la scène du loup de Gubbio (p. 32-33) est à dater du cours de l'été 1213, sans doute, et non des debuts de la vie nouvelle de François : la stigmatisation (p.75) est racontée en douze demi-lignes. — ce qui est trop rapide, — et avec une inexactitude, car c'est le jour même de l'apparition et non le lendemain que François se sut stigmatisé ; enfin (p. 78-79) il aurait été intéressant et agréable de faire au moins mention de Frère Jacqueline !

Quoiqu'il en soit, ce récit rapide. facile à lire, donne un saint François exact et nullement romancé. même si l'imagination a sa part. Des réflexions pertinentes, comme celles de la p. 24 (saint François guidé par l'inspiration ; le contexte montre comment comprendre ce mot...) ou de la p. 65 (« Il est des saints qui demeurent accessibles... etc ») invitent même à approfondir la lecture et à ne pas se contenter du récit, de la légende, du conte-vrai...

Il faut faire une mention spéciale pour les illustrations. Jacques Ravel possède un style savoureusement archaïque, inspiré des vitraux du moyen-âge, et cependant apparenté aux dessins animés, qui fait merveille pour accompagner une vie de saint François.

Regrettons seulement que le papier employé ne soit pas un support digne de ces belles choses !

P. Willibrord,
o.f.m. cap.

ABATE (Giueseppe), O.F.M. Conv. — **Nuovi studi sull'ubicazione della casa paterna di S. Chiara d'Assisi.** Assise, Casa editrice francescana, 1 plaq., 23 x 17 cm, 36 p.

La localisation de la maison familiale de sainte Claire d'Assise a donné lieu à plusieurs controverses, mais il semble qu'à présent, la question soit définitivement dirimée. L'interprétation des textes, les apparentes contradictions, les traditions locales ont rendu confuse la question si débattue de savoir où sainte Claire naquit. Les récents travaux du P. Abate, conventuel, appuyés solidement sur les archives de l'évêché d'Assise montrent qu'en 1148, la maison de sainte Claire se trouvait située sur le flanc gauche de la Basilica Ugoniana, qui s'élevait sur l'emplacement de l'actuelle place Saint-Rufin, et à la suite de la démolition de l'ancienne basilique, sur le côté gauche de la même place. La maison de la Sainte était donc contiguë à l'actuel campanile.

Les textes prouvent en effet, une parfaite identité entre le **Palatium prioris S. Rufini** et la **Casa parterna di S. Chiara.** L'Auteur présente à l'appui de sa thèse plusieurs textes tirés des Archives notariales et épiscopales de la ville d'Assise dont la teneur prouve l'identité entre la maison priorale Saint-Rufini et la maison familiale de sainte Claire.

P. R.

THEOTIME DE SAINT-JUST (P.), O.F.M. Cap. — **Les Capucins de l'ancienne province de Lyon**, deuxième partie (1660-1814 ; Saint-Etienne, [1958]. 2 vol., 22,5 x 14 cm., t. 1. 451 p. ; t. 2, 342 p. ill.

Il y avait sept ans déjà que le P. Théotime de Saint-Just publiait la première partie de cette histoire, allant de 1575 à 1660. Comme il faisait déjà paraître en 1952 l'histoire de la période contemporaine (1815-1942), il nous a dotés désormais d'une histoire complète de l'ordre des capucins sur une superficie égalant le quart de la France. En effet, il ne s'agit pas ici d'un territoire environnant de plus ou moins loin la métropole des Gaules — **Lugdunum prima sedes Galliae** — mais aussi des filiales ou des subdivisions de la province lyonnaise primitive, entre la Lorraine et la Méditerrannée, les Alpes et le Limousin. C'est dire déjà l'intérêt d'une telle histoire en contribution à l'histoire religieuse de la France moderne prise dans son ensemble.

L'importance du développement des capucins durant les XVIIe et XVIIIe s., (en 1771, 14 provinces, 423 couvents, 4 397 religieux profès et spécialement pour la province de Lyon : 60 couvents, 612 religieux ; celles d'Avignon : 16-169 ; Bourgogne : 22-345 ; Provence : 24-251 ; p. 523) indique également que leur histoire est loin d'être négligeable pour la connaissance du développement et de l'influence de la vie de l'Eglise sur celle de la nation.

Le P. Théotime de Saint-Just a l'avantage de disposer d'une documentation substantielle et relativement commode

à utiliser. Il a su l'enrichir encore par le recours à toute monographie ou étude d'ensemble qui pouvait éclairer ou approfondir son sujet.

Alors que le P. Hildebrand, pour l'histoire des Capucins des Pays-Bas, avait pris le parti de diviser sa matière le plus possible, ce qui donne à l'ensemble l'aspect d'une collection de notes d'archives bien ordonnées dans une suite logique, le P. Théotime de Saint-Just rédige ses chapitres en forme de composition littéraire qui double l'attrait de la lecture sans affaiblir en rien la force de l'érudition. La fin du tome deux propose un précieux index onomastique, mais on peut regretter de ne pas posséder un répertoire complet de tous les religieux connus des anciennes provinces du sud-est, à l'égal des parties IV et VII du P. Hildebrand pour les Pays-Bas. Ce genre de catalogue rend toujours de précieux services. Mais un troisième tome eût été nécessaire pour cela.

Bien d'autres régions de la France attendent encore leur historien capucin, Ce qui a été fait pour la Province de Toulouse, partiellement pour celle de Paris et maintenant totalement pour celle de Lyon et ses filiales, nous donne à la fois une science sûre de la place et du rôle des capucins dans le passé ; le désir d'être documenté sur le reste du pays ; la volonté enfin de continuer une si puissante tradition de sainteté et d'apostolat.

P. Willibrord,
o.f.m. cap.

ARSENIO D'ASCOLI (P.), O.F.M. Cap. — **La predicazione dei Cappuccini nel cinquecento in Italia,** Lorette, Librairie S. François, 1956 ; 1 vol., 23,5 x 17 cm., 594 p., tables.

L'ordre franciscain n'ayant cessé depuis son fondateur lui-même, de répandre la doctrine chrétienne par la prédication, la réforme des Capucins, malgré les hésitations de ses premiers membres, ne tarda pas à s'illustrer dans ce ministère de première importance. Comme elle se répandit d'abord et surtout en Italie, rien d'étonnant que l'on puisse penser et dire que c'est elle qui a contribué, pour la plus grande part, à préserver ce pays des hérésies naissantes et, mieux encore, à lui faire retrouver une vitalité religieuse encore si forte aujourd'hui. L'étude, qu'on peut qualifier de magistrale, du P. Arsenio d'Ascoli tend à nous faire pénétrer au plus profond de l'influence exercée par les prédicateurs capucins du XVIe s. en Italie. Après avoir fait l'état de la question (p. 17-48), il passe en revue la prédication italienne de l'époque et les causes de sa décadence comme les premières tentatives de sa restauration. Le chapitre sur le programme d'action des Capucins (p. 81-114) pose le problème traditionnel du dosage de la contemplation et de l'action dans la vie mixte. Puis vient l'étude des Constitutions dans leur législation sur le ministère de la chaire (p. 115-145). Ces révisions des Constitutions dès le XVIe s. montrent bien les législations de nos premiers Pères, et leur sagesse en ne réservant le droit de

prêcher qu'aux religieux bien formés à cela. D'où les rapports entre étude et prédication (p. 146-187). La deuxième partie du volume étudie l'exercice de la prédication sous des formes diverses et spécialement celle de la controverse antiluthérienne (p. 188 à 336). Enfin la troisième partie envisage plus particulièrement quelques prédicateurs de la première génération de l'ordre (p. 367-536) et spécialement l'apostat Bernardin Ochin (p. 403-481). Plusieurs appendices terminent le volume, dont un choix d'extraits de sermons.

Il n'est pas possible de reprendre cette étude d'ensemble pour en juger chaque point, sans avoir soi-même refait toute l'enquête de l'auteur. Une pareille enquête serait certainement à mener en France, en relation avec les recherches sur l'évolution de la pratique religieuse au cours des trois ou quatre derniers siècles. Il serait étonnant qu'on ne puisse conclure, comme pour l'Italie à une influence incontestable quoique peut-être moins forte de la prédication populaire des capucins dans la formation de la vie chrétienne française antérieure à la révolution, et notamment en face du jansénisme ou du philosophisme.

P. Willibrord,
o.f.m. cap.

BOUGE (YVONNE), — **Le P. Valentin-M.-Breton (1877-1957).** Mulhouse, 1958. 1 vol., 14 x 18 cm., 258 p.

Qui l'a vu, surtout qui l'a lu ou entendu, s'en souvient. Un de ces êtres qui ne peuvent passer inaperçus, qui en souffrent et en sont marqués. Il suffit de regarder les photographies qui ornent ce volume pour le comprendre. Figure de dandy, fin de siècle, puis figure de jeune Père, resplendissante d'intelligence et adoucie par un regard d'une grande bonté, enfin masque pascalien, placé en face d'une page qui évoque en effet Pascal. Les traits émaciés de l'ascète, sculptés, dirait-on, dans un vieil ivoire font songer au penseur et la gorge volumineuse et fortement musclée, à l'orateur.

Beau livre, belle étude d'une belle âme, l'Auteur y a mis le meilleur de son intelligence et de son cœur. La connaissance qu'elle avait du Père lui a permis de tracer ce portrait que son affection et sa délicatesse ont rempli de charme et de lumière.

Quel enseignement pour ceux qui liront avec intelligence et foi ! Cette âme tourmentée, demeurée romantique malgré tout, a trouvé sa plus grande croix à supporter les autres et à se supporter elle-même sans défaillir. Là, me semble-t-il, est la plus grande leçon qu'apporte la vie du P. Valentin, et le soin de cette science des âmes qui a fait de lui un directeur de conscience tellement apprécié.

D'autres auteurs parleront du théologien et du mystique, mais déjà nous en pouvons juger par les notes journalières que nous lisons. Par sa formation, éloigné des idées franciscaines, il y est venu lorsqu'il les a connues, tout en gardant quelque chose de sa formation première.

Traducteur de saint Bonaventure, il a donné dans sa vie un exemple frappant de ce qu'enseigne le séraphique Docteur. Aussi longtemps que nous sommes sur terre, nous n'avons jamais fini de parcourir la voix purgative sur laquelle brochent les lumières de la voie illuminative et les ardeurs de la voie unitive, dans une conscience croissante. Le Père l'avait compris de mieux en mieux et en vivait.

C'est ce qui est émouvant dans ses notes, pleines d'esprit surnaturel mais témoin sans fard de ses luttes intérieures. La description intellectuelle d'un état contemplatif expérimenté (p. 256-257) est à cet égard très significative. Comme beaucoup de saintes âmes, le P. Valentin a été éprouvé par le Seigneur jusqu'à la fin. Sa récompense a sûrement été belle.

P. Jean de Dieu,
o.f.m. cap.

GIOVANNI DE LOCARNO (P), O.F.M CAP. — **Saggio sullo stile dell'oratoria sacra nel seicento esemplificata sul P. Emmanuel Orchi.** Rome, Istituto Fratr. Min. Cap., 1956, 1 vol., 25 x 18 cm., 250 p.

Cet ouvrage se présente non comme une étude exhaustive de l'art oratoire italien au XVII[e] siècle, travail qui est encore à faire, mais comme voulant déjà poser quelques jalons, des données certaines et contrôlées. Ces données, l'A. les a puisées dans l'œuvre oratoire d'un capucin italien du XVII[e] siècle, le P. Emmanuel Orchi qui tient sa place dans l'histoire italienne, justement parce que son œuvre offre les matériaux nécessaires à des recherches philologiques.

Le but de l'auteur est donc assez limité : c'est uniquement l'étude, du point de vue strictement littéraire, de cas typiques reconnus dans le cadre philologique du XVII[e] siècle : phénomènes de syntaxe, en tant qu'ils sont comme le véhicule nécessaire pour reconstruire la personnalité de l'auteur étudié, en laissant de côté les critères d'interprétation jusqu'alors communément employés. Structure et symétrie de phrases, inversions, particularités linguistiques du P. Emmanuel Orchi, tel est l'ensemble de la première partie de cet ouvrage. La seconde est consacrée à l'étude de textes de prédicateurs contemporains du P. Emmanuel, suivie de quelques considérations sur l'éloquence italienne au début du XVII[e] siècle, et en particulier sur celle de l'auteur étudié. Cette étude, augmentée encore d'une anthologie, vient heureusement s'inscrire parmi tant d'œuvres modernes qui s'efforcent de projeter un peu de lumière sur l'histoire de la prédication, histoire qui n'a pas encore été écrite, à l'instar de celle des missions en pays chrétiens. Seules, jusqu'à présent, des études fragmentaires ont été en effet publiées.

P. R.

GHINATO (ALBERTO), O.F.M. Cap. — **Monte di pieta e monti frumentari di Amelia, origine e antichi statuti.** Coll. « Studi e Testi francescani » N° 9. Roma, Edizioni francescana, 1957, 1 vol., 24 x 17 cm., 110 p.

Il ne faut pas chercher dans ces pages l'histoire complète du Mont de piété d'Amélia. Le but de l'auteur est seulement, et lui-même le déclare, d'illustrer cette histoire par des aperçus nouveaux obtenus grâce aux documents inédits recueillis surtout à l'Archivio communal d'Amélia, de Terni, en se limitant seulement à l'époque où l'autorité ecclésiastique s'occupait de ces institutions charitables. Ce travail a valeur d'inédit ou presque, car rares ont été les études consacrées à cet aspect économique et social des **Monti frumentari,** d'autant plus que les travaux de synthèse publiés sur ce sujet n'ont pas procédé d'analyses de textes ni de monographies des établissements charitables. D'autre part, l'histoire franciscaine elle-même y gagnera, car en dépit des pertes nombreuses d'archives, les documents consacrés à cet aspect intéressant de la vie sociale, sont encore très nombreux et peu connus. Il faut encore noter, point de vue qui n'est pas à négliger pour l'histoire franciscaine, l'influence prépondérante du mouvement de l'Observance au XVe siècle qui se propage et étend son influence de renouveau soit dans l'apostolat, la théologie, la mystique, la vie sociale, voire même, et c'est le cas pour les Monts de Piété, dans la vie économique.

L'auteur a largement puisé dans le riche fonds d'archives d'Amélia qui contient 170 registres des **Réformanze**, plusieurs centaines de pièces en parchemin, sans compter une importante collection de minutes notariales. C'est en compulsant ce fonds important que l'auteur a pu découvrir les statuts du Mont de Piété et se rendre compte de l'influence prépondérante du P. Fortunato de Pérouse dans la fondation de cet établissement. On peut y voir l'action des Juifs qui fut la cause indirecte de la fondation du Mont.

Ce travail sous le rapport de l'histoire économique et de l'histoire franciscaine, vient combler une lacune. Puisse-t-il susciter de nombreuses recherches semblables.

P. Raoul,
o.f.m. cap.

II. — Ouvrages non franciscains

DIDIER DE CRÉ (T.R.P.). — **Notre-Dame de la Trinité, méditations théologiques. T. II : Les Trois Ave Maria.** Blois, Librairie Mariale et Franciscaine, 1958, 1 vol., 21 x 14,5 cm., XVI-400 p.

Ce volume fait suite à celui que l'auteur a consacré au mérite qu'a la Sainte Vierge au titre de Notre-Dame de la Trinité. Etant une louange vivante de la Sainte Trinité, Marie désire que ses enfants le soient eux aussi avec elle. C'est ce que vient démontrer ce second volume. L'auteur donne tout d'abord une vue d'ensemble sur la piété mariale : Marie est pour nous forme de vie et source de vie, d'où l'importance primordiale du Rosaire et de l'Ave Maria. Etant donné que, chrétiens, nous devons entrer dans la vie divine et participer à cette vie trinitaire en qualité de fils adoptifs de Dieu, il ne sera pas difficile de comprendre la valeur éminente des Trois Ave, puisque le but de cette excellente pratique de piété est justement d'honorer les relations spéciales de la Sainte Vierge avec les Personnes divines, et de rendre grâces pour les privilèges qu'elle en a reçus. Bien plus, c'est là un des points de vue essentiellement pratiques que souligne l'auteur : les Trois Ave peuvent devenir objet de vie intérieure et, avec le Magnificat et le Rosaire, inspirer une dévotion mariale spéciale qui contribuera à donner à toutes les autres leur couronnement : la dévotion à Notre-Dame de la Trinité, d'où sa valeur apostolique. Au cours de son travail, l'auteur en expose les étapes historiques, son extension progressive, la naissance de l'Œuvre des Trois Ave Maria à Blois, et insiste, avec juste raison, sur l'admirable efficacité de cette dévotion. Faveurs spirituelles et temporelles, conversions viennent en prouver la valeur et l'orthodoxie.

E. F.

HUNERMANN (G.). — **L'Alliance du Sinaï, récits de l'A.T.** adaptation française par Ch. Numier. Mulhouse, Salvator, 1957, 1 vol., 20 x 14 cm., 320 p.

L'auteur est connu par diverses vies de Saints, racontées de façon nouvelle et quelque peu romancée. Voici des titres : Le vainqueur du grappin (le Saint Curé d'Ars), le Mitron de Vienne (St Clément Hofbaner), le Maquisard de Dieu (le P. Coudrin), etc... Cette méthode rend la lecture plus facile c'est incontestable. Avec l'Alliance du Sinaï, Hunermann

applique ce procédé à l'Ancien Testament. Cependant il veut mettre l'histoire sainte à la portée de tous. Les descriptions ne manquent pas d'attrait ni de vigueur. Néanmoins, je préfère la Bible telle qu'elle nous est donnée, difficile à lire sans aucun doute, mystérieuse très souvent, énigmatique même. Le message qu'elle nous transmet est un message qui vient de plus haut que nous, il faut s'élever pour l'entendre, sentir un effort de fidélité au Seigneur et à l'Eglise pour le comprendre. Il me semble que c'est sur cette œuvre d'élévation — œuvre de grâce s'il en est — qu'il est plus opportun d'insister pour pénétrer la Sainte Ecriture. Car en définitive rédigée au cours et dans le cadre d'une histoire, celle du peuple chrétien, elle a valeur éducative pour tous les temps.

P. Exupère,
o.f.m. cap.

HEGO (GERALD). — **Le Seigneur, notre Ami.** Paris, Presses de l'Ile-de-France. 1 vol., 28 x 20 cm., 96 p. ill.

Le P .Hégo connaît bien les enfants et c'est à leur intention qu'il vient d'écrire cette vie de Jésus en la replaçant tant par l'image que par les récits eux-mêmes, dans le cadre de Palestine. Les illustrations nombreuses aideront les jeunes lecteurs à se souvenir du Christ. On cherche parfois quel livre offrir aux enfants celui du P. Hégo est tout indiqué, il intéressera tout le monde, y compris les parents.

P. Exupère,
o.f.m. cap.

PANNETON (Ch. G.). — **Le Ciel ou l'Enfer ; t. II : l'Enfer.** Paris, Beauchesne, 1956, 1 vol., 19 x 12 cm, 275 p,

Poursuivant son enquête théologique, le Chanoine Panneton, après avoir donné son volume sur le Ciel, étudie, sous l'angle dogmatique et aussi spirituel, l'Enfer. Il rappelle surtout l'enseignement de l'Eglise sur cette vérité de foi que l'on a eu jusqu'à présent, au moins bien souvent, la malencontreuse idée de présenter d'une façon trop imagée. L'A. reprend l'enseignement traditionnel, donne les textes des Pères, accompagnés de témoignages d'exorcistes, et de récits d'apparitions. Qu'on n'aille pas croire que cet ouvrage fait figure d'épouvantail. S'il est capable d'inspirer une certaine crainte, celle-ci reste salutaire et le commencement de la sagesse. La lecture de ce livre donnera des notions claires sur tous les problèmes concernant l'enfer ; on y puisera surtout un encouragement et un puissant stimulant vers une vie meilleure. Il aidera aussi puissamment prédicateurs et conférenciers. Utile aux prêtres, il éclairera les fidèles qui y puiseront la vérité et l'exactitude sur un dogme de foi.

P. R.

SALET (R.P. Gaston), S.J. — **Trouver le Christ.** Le Puy. Edit. Mappus, 1 vol., 19 x 14 cm., 240 p.

« Trouver le Christ, comme le dit l'Auteur dans son bref

Avant-Propos, est un programme pour toute vie chrétienne, un programme pour la vie chrétienne toute entière». Mais où et comment le trouver ?

Inutile d'entreprendre un long voyage. Nous le trouvons, ou du moins tout chrétien doit le trouver dans sa vie quotidienne, si modeste et si obscure qu'elle soit. Car le Christ, qui a passé trente ans à Nazareth, a sanctifié cette vie cachée, toute tissée d'actions très ordinaires, de gestes très communs ; cette vie banale, qui est celle de tout le monde. Pour trouver le Christ, il suffit de vivre cette vie de labeur en union avec lui.

Et ceci est devenu, non seulement possible, mais facile, par notre incorporation au Christ au baptême. Le Chrétien devenu membre du Christ, communie intimement à sa vie. Il est ressuscité avec le Christ. Qu'il se souvienne cependant que le baptême, s'il fait de lui une créature nouvelle ne l'exime ni de la lutte, ni de la souffrance. C'est en acceptant l'une et l'autre qu'il achève de se configurer à lui et à imprimer dans son âme son image. Et le terme de cette lutte est la sainteté.

Le Christ, chacun le rencontre dans les événements quotidiens, à condition de les regarder dans la lumière de la foi ; il le rencontre dans chacun de ses semblables, dans lesquels il doit voir l'image de Dieu et des membres du Christ, Sur la Providence aussi bien que sur la charité, l'Auteur écrit des pages pénétrantes et lumineuses, dans un langage accessible à toute âme chrétienne. Il met en garde au passage contre des interprétations abusives du message du Christ. Ainsi souligne-t-il fort à propos que s'il est impossible d'aimer Dieu sans aimer son prochain, il est également illusoire de prétendre aimer son prochain sans aimer Dieu.

Le Christ, on le trouve dans l'Eglise, avec sa hiérarchie et son sacerdoce. L'Eglise continue le Christ parmi nous. Elle est dirigée, animée, vivifiée par l'Esprit-Saint. Car « l'Eglise n'est pas une réunion d'hommes qui, d'abord sanctifiés individuellement et parallèlement, formeraient ensuite une confrérie pieuse en vue d'un progrès spirituel ultérieur ; elle est l'organisme même qui nous sanctifie, car elle est le Christ Sauveur continuant sa vie parmi les hommes » (p. 49). L'Esprit-Saint est l'Esprit même de Jésus. Il est l'hôte personnel de chaque âme, membre vivant du Christ ; et c'est lui, qui en définitive nous introduit dans la pleine connnaissance de Jésus et nous fait savourer son amitié.

Enfin pour trouver le Christ, le plus sûr moyen est de passer par Marie, sa Mère et la nôtre. Elle nous apprendra à le bien servir.

Ces quelques lignes ne donnent pas une idée complète de toute la richesse de ce petit volume, qui est susceptible de faire le plus grand bien aux âmes.

P. A.

MONGOUR (P) S.D.B. — **90 histoires pour les Catéchistes.** Le Puy, Mappus, 1956, 2 vol., 19 x 12 cm., de 190 et 187 p.

Comment instruire les enfants sans les intéresser par des images et des histoires ? Le prêtre, le catéchiste qui a devant lui un groupe d'enfants sait bien qu'il ne retiendra leur attention que par ces mots : « Mes enfants je vais vous raconter une histoire ».

Les recueils ne manquent pas, mais combien sont adaptés aux enfants de notre époque, habitués par la radio et le cinéma à voir tant d'images et à entendre tant de choses ? D'autre part, la multitude des illustrés dont ils sont avides les rend très exigeants.

Le P. Mongour l'a compris, et nous donne deux livres de 90 histoires chacun. Il les a classées pour, dit l'auteur, dans une « petite mise au point », « faciliter la tâche des catéchistes en groupant soigneusement par sujets des récits épars dans toutes sortes de brochures et de revues où nous les avons glanés au cours de trente années d'enseignement religieux auprès des enfants ».

Le premier volume comprend les vertus théologales et les sacrements. Le deuxième volume : les péchés capitaux et la double dévotion à la Sainte Vierge et à Saint Joseph.

Le P. Mongour, fils de Don Bosco, a puisé largement dans la vie du Saint dont il donne avec bonheur plusieurs songes.

Souhaitons un grand succès à ces deux volumes pour la joie et le plus grand bien spirituel du petit monde des enfants.

P. Thomas
o.f.m. cap.

Père de Foucauld, Abbé Huvelin. Correspondance inédite. Publiée par l'Abbé Guy Six. Préface de S.E. le Cardinal Feltin. Paris, Desclée, 1957, 1 vol., 20 x 14,5 cm., 309 p.

Rien de ce qui touche le P. de Foucauld ne saurait nous laisser indifférents. A plus forte raison ses lettres à celui qui fut l'instrument privilégié de sa conversion, et resta son directeur. Surtout que nous avons la chance, avec cette publication des réponses de l'Abbé Huvelin, de pouvoir mieux connaître la part du guide dans la vocation du Père. Ce n'est pas le moindre intérêt de cette correspondance, que cette vive lumière projetée sur le problème des rapports toujours délicats et mystérieux qui existent entre une âme et son confesseur. Ce n'est pas le seul. Ces confidences éclairent la naissance d'abord, puis l'épanouissement de l'idéal du Père de Foucauld, devenu maintenant l'esprit et la vie d'une immense famille spirituelle qui déborde même les cadres de la Congrégation des Petits Frères.

Tout au long de cet échange de lettres, l'on croit entendre, comme un duo, les voix de ces grands cœurs, tous deux épris de Dieu, tous deux possédés par son Amour ; l'un, poussé par sa nature impétueuse vers une perfection de plus en plus grande, l'autre, essayant de le freiner avec prudence, et par-

fois, effrayé de cette « recherche inquiète du mieux » (p. 197). Bientôt le duo devient un duel, tendre, sans doute, et affectueux, mais combat, tout de même et lutte. D'une part, les « hésitations » (p. 137), les « tentations d'inconstance » (p. 118) du portier des Clarisses, les projets sans cesse renaissants, dont il assaille son directeur, tout en lui répétant à satiété et, avec une sincérité absolue, soyons en sûrs, dans son désir d'obéissance le « Qui vous écoute m'écoute » de l'Evangile. De l'autre, les recommandations pressantes, les ordres de l'abbé Huvelin, malade, perclus, qui ne cesse de lui dire : « Restez... restez où vous êtes. ». (p. 48, 49 69, 83, 99, 105 etc) « Ensevelissez-vous, ne fondez rien... » Jusqu'au jour où il se tait, se retire devant plus grand que lui, avec la discrétion qu'il faut à qui n'est pas l'Epoux, ni l'Esprit. « Car, dit-il, et ce devrait être la maxime d'or de tout guide spirituel, — ce n'était pas une idée à faire réussir, **c'était une volonté de Dieu à chercher** ». (p. 180).

Cette volonté, nous la voyons prendre forme, à travers les tâtonnements, les événements qu'affronte celui qu'Elle a choisi pour revêtir un corps et un visage. A travers les influences aussi. Parmi elles, dès le début, il y a François d'Assise. L'abbé Huvelin n'a-t-il pas écrit, avec ardeur, la préface d'une traduction des Trois compagnons ? Et à Nazareth, les Clarisses n'ont-elles pas imprégné de son esprit, leur extraordinaire portier ? Peu à peu, un autre Nazareth, spirituel, celui-là et éternel, celui de l'Evangile, lieu de sainteté, pénètre l'âme de l'ermite... Dans la méditation de la Parole, à la douce lumière de la vie liturgique, l'appel se précise. Chez les Trappistes, quand ils avaient reçu leurs nouveaux « Usages », en vue d'une réforme, le père avait noté avec tristesse : « La réforme ne reprend pas les choses par le fondement, et c'est par le fondement que nous péchons... Nous ne sommes pas fondés sur une assez **réelle** pauvreté ». (p. 28) Lui, il veut être, « comme l'ouvrier fils de Marie » (p. 111), « vivant de son **travail** » (p. 88). Autrement, ce n'est qu'une vie « douce, tranquille et pieuse, avec tout le nécessaire et pas mal de superflu ». (p. 26).

Finalement, c'est par cette vie de **Prière, de Travail et de Pauvreté** qu'il réussit à révéler aux musulmans du désert, comme à l'armée française, le secret de Dieu, caché au monde, son Amour infini, qui, seul rend les hommes « tous frères » (p. 220).

Remercions le Comte de Richemont, détenteur de ces lettres l'abbé Six qui les a annotées, la Maison Desclée de Brouwer qui leur a donné une présentation digne de leur importance, de nous rendre possible une connaissance presqu'intime et, comme familière d'un des visages les plus actuels que la Sainteté de Dieu ait suscités dans ce monde d'aujourd'hui, d'autant plus ensanglanté de haine qu'il n'est plus en travail d'Unité.

P. Louis-Antoine.
o.f.m. cap.

GORE (J.-L.). — **La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources.** Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 1 vol., 20 x 14 cm., 316 p.

Cet ouvrage, comme le titre l'indique, contient deux parties ; la première traite des sources et va des plus anciens grecs jusqu'au milieu du XVII[e] siècle ; on conçoit l'ampleur d'un tel sujet qui ne peut être convenablement étudié en quelque cinquante pages. Il aurait beaucoup mieux valu que l'auteur bornât son ambition et se contentât du demi-siècle qui précéda immédiatement Fénelon. Une étude approfondie du vocabulaire nous serait beaucoup plus utile que des développements qui nous donnent l'impression d'être surtout littéraires et par trop superficiels. A ce propos nous critiquerions fortement le chapitre VI intitulé : **Saint François de Sales. Indifférence et désapplication dans l'école française** (p. 69-86). Là voisinent des noms qui doivent être fort étonnés de se trouver ensemble.

L'indifférence salésienne par exemple n'a pas le même fondement que l'anéantissement bérullien. Saint François de Sales met au départ de ses **Grandeurs de Jésus** le fameux verset de **l'Epitre aux Philippiens** : « Il s'est anéanti », **Exinanivit semetipsum** et c'est l'anéantissement du Verbe incarné sous son double aspect divin et humain qui est livré à notre imitation. Nous sommes dans deux mondes différents. Notre étonnement est également grand en lisant ces lignes : « L'on n'insistera jamais assez sur le rôle de saint François de Sales dans la genèse de cette haine qui anime les spirituels du XVII[e] siècle français contre le sensible » (p. 71) ; il y a dans le mot « sensible » une équivoque si l'on entend par sensible le sentimentalisme dans l'oraison, oui ; si l'on entend par sensible l'utilisation des humaines passions, voilà qui nous laisse rêveurs surtout si nous pensons à cette fameuse lettre de consolation qui contient cette fameuse expression : « Je suis tant homme que rien plus » ; le père de Théotime et de Philothée s'est prononcé contre l'apathie stoïcienne qu'il ne prête d'ailleurs qu'avec des nuances aux philosophes stoïciens, en l'occurrence Epictète et Sénèque, surtout Epictète. A sa suite toute une levée de boucliers s'est élevée en faveur des passions humaines et de l'usage légitime qui peut s'en faire ; nous nommerons J. P. Camus, Yves de Paris, Julien Hayneuve, Nicolas Coeffeteau, R. Ceriziers, Jacques d'Autun, Zacharie de Lisieux, Léon de Saint-Jean, d'autres encore. Sur ce point précis une étude aurait dû être faite, qui aurait permis de préciser les limites de l'indifférence salésienne, limites qui sont imposées par le divin vouloir ; et c'est pourquoi chez saint François de Sales le renoncement au salut ne peut être que conditionnel. Cette analyse, si elle avait été menée à bon terme, aurait certainement jeté une vive lumière sur l'indifférence fénelonienne.

La seconde partie de l'ouvrage est réservée à Fénelon lui-même. L'auteur distingue deux étapes dans le cheminement intérieur de l'ardent défenseur de l'amour pur ; une première

période où s'élabore la doctrine serait sous le signe de l'éros; une seconde où la doctrine s'exprime parfaitement dans **Les lettres de direction** serait réponse à la pure grâce divine, à l'agapê (p. 995). C'est ainsi que nous parcourons rapidement **le Traité de l'existence de Dieu**, le **Télémaque** qui révèle un bon fonds de stoïcisme, la **Correspondance spirituelle**, où la lutte contre l'amour propre s'infléchit en sérénité, Cet amour propre se cache sous la culture religieuse elle-même, d'où l'anti-intellectualisme de Fénelon et le thème qu'il développe volontiers de la nudité de l'esprit. Cet amour propre peut se glisser dans l'activité naturelle, d'où défiance à l'égard de celle-ci dans la mesure où elle est une recherche inquiète de soi. L'amour naturel de soi, qui peut être légitime, doit cependant être purifié, car il faut arriver à ne s'aimer que pour Dieu. Fénelon procède par étapes, dont la première est la résignation, la seconde l'indifférence. Celle-ci est un don divin qui est départi à l'âme fidèle, dans une contemplation de soumission, d'où toute activité n'est point bannie, mais se réduit à des actes simples à peine conscients de don de soi. Ainsi d'après l'auteur, l'adversaire de Bossuet échapperait à l'accusation de quiétisme, l'indifférence devant se conquérir sans cesse dans une paisible et continuelle contemplation sous le regard de Celui que l'âme contemple dans une passivité aussi complète qu'il se doit.

P. Julien-Eymard,
o.f.m. cap.

VARILLON (F.). — **Fénelon et le pur amour**. (Coll. « Maîtres spirituels »), Paris, Editions du Seuil, 1957, 19 x 12 cm., 191 p.

Dès le début de son ouvrage l'auteur énonce clairement et sans ambages la thèse qu'il entend défendre : « Non, dit-il, Fénelon n'a jamais été quiétiste et, si le bref **Cum alias** du 12 Mars 1699 condamna vingt-trois propositions extraites des **Maximes de saints**, il ne s'agissait que de formules malheureuses dont l'auteur avait reconnu tout de suite l'imprudence ».

Cette thèse est de suite prouvée. Les ouvrages que Fénelon écrivit pour sa défense, ne furent jamais suspectés. Le P. Lonhaye, que son goût classique devait porter vers Bossuet, témoigne en faveur du vaincu, non du vainqueur. De même pour Joseph de Maistre.

Les Souverains Pontifes, tout en condamnant, adoucissent tant qu'ils peuvent la condamnation et témoignent toujours plus qu'un grand respect, une grande vénération pour le condamné. Suit une histoire posthume de Fénelon, qui elle aussi est une preuve de son innocence. Le XVIIIe siècle en lui vouant une sorte de culte, lui fit plutôt tort, car il le façonna à son image. Sainte-Beuve, trop attaché à Port-Royal, ne le comprit point tandis que Cousin, Nisard et surtout Grouslé le dénigrèrent à l'envi. Ce fut jusqu'à l'abbé

H. Bremond comme une tradition littéraire; par principe les critiques se prononcèrent pour Bossuet. Aussi lorsqu'en 1910 parut **l'Apologie pour Fénelon**, ce fut un étonnement général. Maintenant l'idée a fait son chemin, et l'on peut dire que la cause est gagnée. Ces arguments sont renforcés par ce que l'auteur appelle un test : **Fénelon bénédictin**. En 1949 parut un petit livre intitulé : **Perfection chrétienne : Amour et simplicité**, dont l'auteur était présenté comme anonyme; l'éditeur dans sa préface dit que cet opuscule dut être copié par un moine de Saint-Germain-des-Prés, car il est dans la ligne des œuvres copiées au XVIIIe siècle par ces mêmes moines pour leur usage personnel. Or, l'original intégral se trouve dans les œuvres complètes de Fénelon.

Après quelques pages rapides sur le charme fénelonien et sur la psychologie fénelonniene, l'auteur aborde la vie de son héros. Il est facile de deviner qu'il la racontera dans un sens apologétique. Nous avons fort goûté les critiques des premiers ouvrages de Fénélon : les **Dialogues sur l'éloquence**, le **Traité du Ministère des Pasteurs**, la réfutation de Malebranche et le **Traité de l'éducation des filles**. Avec l'arrivée de Madame Guyon la tendance se fait jour, et les troubles que causèrent à Saint-Cyr les menées de cette femme sont habilement racontés; c'est Madame de Maintenon qui est mise en cause, et les « peut-être », les « incertitudes » laissent entendre que c'est elle la vraie coupable. Il en est de même pour les conférences d'Issy, car les responsabilités de la mésentente qui les suivit, sont reportées sur Bossuet. Il serait bon de confronter ces récits avec ceux que fait le P. G. Joppin sur **Fénelon ou le mystère du pur amour**, et qui sont de tendance nettement opposée. Peut-être pourrait-on se faire une opinion moyenne et d'autant plus équilibrée, plus juste. Vraisemblablement il y eut des torts des deux côtés. L'auteur passe très vite sur les dernières années de l'archevêque de Cambrai, qui pourtant auraient dû l'intéresser.

Le reste de l'ouvrage est consacré à la synthèse de la doctrine de Fénelon. Celle-ci s'explique par la psychologie de son auteur; inquiet, incapable de vraie paix, car incapable de s'illusionner sur son propre compte, celui-ci ne s'abuse pas davantage sur le pouvoir de la raison et il sent profondément les limites de l'humaine connaissance; impossibilité de s'unifier soi-même dans la sagesse, telles furent ses premières souffrances. C'est Madame Guyon qui lui révéla un univers spirituel où sa pensée pût s'épanouir. Dieu est amour; le chrétien lui aussi doit être amour; donc pas de repliement sur soi mais élan vers Dieu pour se perdre en lui; ce qui est impossible sans la grâce, car l'homme est naturellement « propriétaire »; pour que nous aimions purement, il faut donc que l'action divine se substitue à la nôtre; d'où l'état passif. Etat qui n'exclut nullement l'espérance, car la pure espérance est désintéressée; elle désire Dieu non pour soi mais pour Dieu; état qui n'exclut pas davantage l'ascèse, car l'âme doit toujours travailler à se désapproprier, se défier principalement du sensible et de l'extraordinaire pour ne

pas s'y attacher. La prudence doit être sa loi. Cette synthèse est appliquée par Fénelon lui-même qui se révèle merveilleux directeur de conscience, exigeant de ses dirigés, mais avec les nuances qu'impose la pratique, la désappropriation dont il s'est fait l'apôtre.

Sur ce brillant exposé nous ne ferions qu'une remarque. L'auteur se garde d'expliquer les passages des **Maximes des saints** condamnés en 1699. L'on aimerait voir comment il n'y a là que des exagérations verbales . Au cours de l'ouvrage Fénelon est abondamment cité ; en appendice le lecteur trouvera des extraits du **Traité de l'existence et des attributs de Dieu**, de l'**Explication des maximes des saints sur la vie intérieure**, du **Manuel de piété**, des **Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne**, et des **Lettres spirituelles.** A signaler les nombreuses et très suggestives illustrations.

P. Julien-Eymard.
o.f.m. cap.

Il compito della Fenomenologia (Archivio di Filosofia). Padova, 1957, 1 vol., 24 x 17 cm., 275 p.

Dans une courte préface M. E. Castelli, directeur de l'Institut de philosophie de Rome, indique le but poursuivi dans ce nouveau cahier de l'**Archivio di filosofia**. Il s'agit de faire connaître les contributions des découvertes de Husserl, de Scheler et surtout de la **Daseinanalyse** et en plus de mettre au point sous un certain angle la découverte husserlienne des « essences inexactes ». Dans cette mise au point pas d'illusion, les auteurs des articles partent avec la volonté de ne pas conclure; vouloir conclure signifie que l'on peut enserrer l'existence ou plutôt les existences dans des certitudes toutes faites. Or le concret nous échappe toujours dans l'imprévu, dans l'imprévisible. Ainsi nous sommes prévenus; nous aurons des études qui seront plutôt d'ordre historique, qui mettront en relief les découvertes phénoménologiques de ces derniers temps, études qui auront soin de mettre en évidence non seulement les résultats obtenus, mais aussi les obscurités qui demeurent et les oppositions des philosophes entre eux ; nous aurons aussi des études d'ordre théorique qui devront ne pas conclure et nous laisser sur notre faim de certitudes absolues.

Parmi les études historiques nous relevons celles de P. Cornelio Fabri sur la phénoménologie de la Foi et l'ambiguité de la Foi dans S. Kierkegaard, de F. Bianco sur la méthode phénoménologique et l'interprétation du mythe (controverse entre Jasper et Bartmann), de M. de Gandillac sur l'usage schelergien du langage phénoménologique et de R. Ingraden sur les devoirs actuels de la phénoménologie (édition complète des œuvres de Husserl). Parmi les études théoriques, celles de E. Przywara sur la logique des phénomènes, du réel et des relations, de R. Lazzarini sur la phénoménologie et la problématique des états, de S. Breton sur la phénoménologie de l'exigence, de S. Pucci sur la signification

et le devoir de la phénoménologie, enfin de G. Funke sur l'analyse intentionelle et l'origine de l'habitus.

Ces études sont sans doute d'égale valeur, mais elles ne sont pas toutes d'accès facile; certaines risquent de désemparer le lecteur par l'étrangeté de leur vocabulaire et l'on se prend à désirer un dictionnaire qui donnerait le sens des mots employés.

Heureusement nous avons les articles de R. Lazzarini, de S. Breton et R. Pucci qui n'ont pas cédé à la tentation de l'obscur et qui n'ont pas confondu profondeur et obscurité. Pour R. Lazzarini la phénoménologie peut se définir la science descriptive des états de conscience transcendentalement purs; il détermine les conditions dans lesquelles cette science doit s'exercer et les résultats qu'on est en droit de lui demander. S. Breton étudie un point plus particulier et demande à la phénoménologie de mettre au jour dans la mesure du possible certains aspects de l'exigence métaphysique . R. Pucci, traitant de la phénoménologie, de sa signification et de son devoir rappelle que celle-ci n'est pas un système de propositions conceptuellement démontrables, mais une aptitude spirituelle qui s'interroge de façon radicale sur le sens des problèmes philosophiques eux-mêmes et qui veut être une révolution par rapport à la façon dont la conscience endormie traite habituellement des problèmes humains.

Les articles historiques que nous avons signalés, nous donnent l'impression d'une grande confusion. Avec les stoïciens, en particulier avec Posidonius et Sénèque, nous avons une description des faits; à côté d'études sur la vertu en tant que normative (ce qu'il faut faire) nous trouvons des analyses qui nous montrent le comportement des gens vertueux ; c'est là ce qu'établit nettement A. Plebe. Par ailleurs nous assistons aux conflits qui mettent aux prises Jasper et Bultmann, Kierkegaard, Lessing et Feuerbach, Husserl et Scheler et l'on peut dire que l'idée de phénoménologie sort clarifiée de tous ces débats. L'on a plutôt l'idée d'une science qui se cherche et qui ne peut arriver à se trouver. Et c'est sans doute pour cela que la conclusion étrange d'un débat qui devrait être uniquement philosophique, se résout à une édition complète des œuvres de Husserl. Nous devons faire des réserves sur tout ce qui touche la phénoménologie de la Foi. Il s'agit dans les divers articles qui en traitent, de la foi selon les protestants, c'est-à-dire d'une expérience religieuse; et dès lors l'on peut dire qu'elle est phénoménologiquement analysable; mais s'il s'agit de la Foi selon les théologiens catholiques, peut-on vraiment avoir pareille prétention ? Si la Foi est un acte surnaturel qui nous fait admettre comme véritable une révélation qui dépasse notre entendement, ne peut-on dire qu'elle ne tombe sous l'analyse que dans la mesure où elle est acte humain, et qu'elle y échappe dans la mesure où elle est résultante d'une influence surnaturelle ? L'on voit combien les questions sont complexes, plus complexes encore que ne le laissent supposer nos historiens, puisque ceux-ci ont négligé un côté important de la question.

Et ceci nous ramène à la préface de E. Castelli ; tant qu'on reste dans l'abstrait, des solutions semblent possibles ; dès que l'on se met dans le concret, l'on se heurte à l'imprévisible. Quel sera le résultat des recherches de demain ?

Pour nous, nous nous bornerons à dire que le tort de la phénoménologie serait de se considérer comme une fin en soi ; elle ne peut être qu'un moyen d'investigation et le dernier mot sera toujours à la métaphysique. Qu'est-ce d'ailleurs qu'un phénoménologue sinon un métaphysicien qui ne veut pas s'avouer tel, et qui de ce fait, ne se connaît pas.

P. Julien-Eymard,
o.f.m. cap.

HEBERT (MONIQUE) et THIRION (JACQUES). — **Catalogue général des cartes, plans et dessins d'architecture. Tome Ier, série N : Paris et le département de la Seine,** publié par la Direction des Archives de France. Paris, Imprimerie Nationale, 1958, 1 vol., 25 x 17 cm., 427 p. 19 fig. in-texte, 8 pl. h.-t. (Les publications de la Direction des Archives de France sont en vente aux Services d'édition et de vente des Publications de l'Education nationale, 13, rue du Four, Paris, VIe).

Ce guide copieux et luxueusement présenté vient enrichir la collection des **Guides** dont a voulu doter les Archives nationales, M. Charles Braibant, Directeur général des Archives de France, et qui rendra, comme ceux déjà publiés et consacrés au fonds du Conseil du Roi, aux sources de l'histoire de l'Art aux Archives nationales, aux fonds d'enregistrement de l'Ancien régime les plus signalés services.

Ce **Guide** relatif aux plans de la ville de Paris et de l'actuel département de la Seine conservés dans la série N, représente l'inventaire analytique de 2256 pièces, dont certains classés dans N I ont une surface de 10 x 15 m2. Le classement topographique entrepris est le suivant : plans généraux de la ville et de ses faubourgs, plans partiels de Paris, hydrographie et canalisation, puis les plans relatifs à la ville classés par arrondissements et à l'intérieur de cette classification, par quartiers. On aura une idée de la richesse et de la variété de cette collection, si l'on songe que ces plans proviennent, en général, des administrations de l'Ancien Régime et de l'époque contemporaine : Direction ou surintendance générale des Bâtiments et Intendance générale des Menus-Plaisirs, Ponts-et-Chaussées, Commission de secours aux Réguliers. Au XIXeme siècle, citons : les services des Beaux-Arts rattachés à la Maison de l'Empereur et du Roi, sous la Restauration et le Second Empire, enfin sous la IIIeme République, l'administration des Bâtiments civils rattachée successivement à plusieurs ministères, et qui dépend aujourd'hui de la Direction de l'Architecture. A ces plans on voit joints de très nombreux dessins d'architecture, car bien souvent, l'élévation des édifices était reproduite dans les documents à côté de leur

figuration au sol, et il en est de même des projets d'arcs de triomphe, de l'organisation des fêtes parisiennes etc... On y trouve encore des plans parcellaires de la plus haute importance pour l'étude de la propriété privée : champs, vignes, marais, parfois même des villages, des châteaux ou des établissements religieux aujourd'hui disparus. L'étude des plans se révèle des plus importantes également pour l'histoire religieuse. Grâce à eux nous pouvons pénétrer à l'intérieur des monastères, constater les accroissements de propriété, étudier l'architecture des bâtiments conventuels. Sous le rapport de l'histoire franciscaine, si les Capucins de Saint-Jacques ne sont guère représentés (N° 1596) nous pouvons être, toutefois amplement renseignés sur ceux de la rue Saint-Honoré : plan des bâtiments et des terrains au XVIII[ème] siècle (N° 377), « plan général des églises, bâtiments, jardins des RR.PP. Capucins rue Saint-Honoré (XVIII[ème] siècle) (N° 378), projet de percement d'une rue à travers l'enclos, jusqu'à la terrasse des Feuillants (N° 376). Du couvent du Marais nous possédons sept lavis représentant des coupes, charpentes, boiseries, projet de chaire en 1714 (N° 541). Il en est de même des Cordeliers du grand couvent, des Récollets, des Capucines de la Place Vendôme (N[os] 408, 415, 421). Il va sans dire que les plans relatifs aux grands monastères sont incomparablement plus nombreux : abbayes Saint-Germain-des-Prés, Saint-Antoine, Saint-Victor, Saint-Martin-des-Champs, Saint-Lazare etc... L'intérêt de ces précieux documents est, sans contredit, de nous faire connaître d'une manière imagée et vivante l'ancien Paris.

La description de chaque pièce est constituée par le titre, une courte mention relative à la nature de chaque plan, le nombre et la nature des pièces, le nom de l'auteur et la date. Viennent ensuite l'échelle, les détails relatifs au sujet du plan, le procédé graphique, la matière et les dimensions. Sont indiqués également pour certains d'entre eux, les limites topographiques de chaque plan, ainsi que certains autres renseignements : indication du relief, cultures, monuments, armoiries.

Ce Catalogue magnifiquement illustré de photographies d'anciens plans de Paris, tels que ceux des censives des chapitres de Saint-Germain-l'Auxerrois et de Saint-Merry, ceux, en couleurs du château et du parc du prince de Condé dans la presqu'île de Saint-Maur, du Jardin anglais du duc de Praslin, ainsi que de nombreux dessins d'architecture : élévation du château de la Muette, maison de l'Oratoire, projet de restauration de la Salle de l'Odéon, non seulement procure un agréable plaisir quand on le parcourt, mais sera pour les chercheurs, un indispensable instrument de travail. Nous espérons que les volumes consacrés aux plans des départements qui constituent le reste de la série N suivront dans un avenir que nous souhaitons très proche.

P. Raoul.

Archivio di Filosofia. Organo dell'istituto di studi filosofici. — (Universita di Roma). Roma, 1956, Fratelli Bocca Editori, 1 vol., 24 x 17 cm., 298 p.

Catelli (E.). — **Philosophie profane et histoire sainte.** L'A. distingue entre storia sacra et storia del sacro. Un exemple : le Credo affirme : Il souffrit sous Ponce Pilate. L'Evangile dit : rendez à César ce qui est à César. Il s'agit d'histoire. Est-ce storia sacra ? Une storia sacra implique l'expérience du sacré (par exemple la folie de la Croix) et une métaphysique du témoignage, qui est une métaphysique du sacré, tandis qu'une storia del sacro n'implique pas une telle expérience.

Lazzarini (R.). — Le status deviationis dans la philosophie moderne. L'A. après avoir examiné ce status dans le judaïsme la philosophie grecque et la philosophie médiévale, étudie la problématique de la philosophie morale moderne, de la religion naturelle à l'existentialisme ; la nécessité de la distinction entre nature humaine et status humain ; le status deviationis comme la privation (et non comme négation) de la distinction radicale entre but et voie, et, pour finir le problème du péché philosophique.

Del Noce (A.). — La crise du molinisme chez Descartes. L'A. démontre historiquement que le cartésianisme doit être considéré comme la seconde forme de la philosophie de la Contre-réforme, celle qui combat le libertinage érudit, et en même temps que Descartes est l'initiateur de la philosophie moderne, du laïcisme moderne. Descartes s'est séparé du molinisme pour ce qui regarde l'accord entre la grâce divine et la liberté humaine, mais il a accueilli pleinement tout ce qui résulte de la pensée moliniste concernant l'ordre des valeurs humaines.

Lotz (P. Johannès B.). — Expérience métaphysique et expérience religieuse. Texte allemand puis traduit en italien. — L'A. résume ainsi son article : l'expérience métaphysique existe parce que le savoir de la métaphysique n'est possible que comme expérience, c'est-à-dire que comme un savoir expérimentant. L'expérience religieuse existe, parce que l'expérience de la religion n'est possible que comme un savoir, c'est-à-dire que comme une expérience de sagesse. Etant donné que la métaphysique comme savoir est expérience, la religion comme expérience est savoir.

Pryzwara (E.). — Métaphysique, religion, analogie. Texte allemand puis traduction italienne. — L'A. développe les idées suivantes : la métaphysique et la religion ont en commun un plan qui se tient « entre le dessous et le dessus ». Pour la métaphysique cet « entre le dessous et le dessus » est le plan existant entre les réalités d'expérience et un principe dernier. Pour la religion, c'est le plan entre la créature vivante et le Dieu vivant. La discussion de ce double plan intermédiaire introduit le problème de l'analogie.

Fabro Cornelio. — Enigme de l'homme et du mystère de Dieu. — L'A. traite les deux points suivants : absence de

Dieu et panique cosmique. « Deus absconditus » et l'aspiration de l'homme à Dieu.

Daniélou (J.). — Le problème théologique des religions non chrétiennes. — L'A. aboutit à cette conclusion : nous devons reconnaître dans les démarches de l'âme religieuse païenne l'expression d'une révélation de Dieu qui parle à toute âme humaine à travers le cosmos, la conscience et l'esprit. Mais dans cette recherche de Dieu l'âme païenne s'égare et défaille. Double aspect de son histoire, à la fois si grand et si décevant, sans la lumière de Jésus-Christ.

Balbo F. — L'avenir et l'au-delà .— Note de recherche métaphysique sur l'homme. — L'A. veut donner sa contribution à la non-acceptation des conditions historiques, dynamiques et statiques, dans lesquelles il nous semble être contraints de vivre aujourd'hui, car elles sont modifiables substantiellement. Une vaste conscience de la solidarité de destin pour tous les hommes, exigeant plus que la simple cœxistence, commence à se faire jour. On peut envisager qu'un avenir humain soit en préparation.

Bufo (G.). — Religion et philosophie comme exigence et expérience métaphysiques. La logique comme philosophie de l'histoire. — L'A. examine le désaccord entre philosophie et religion, et en trouve la cause dans les diverses conceptions qu'on se fait de l'être : à ces diverses conceptions l'A. en oppose une autre : l'être est subjectif et objectif. Il faut faire une expérience métaphysique ; en la faisant, on expérimente l'être et on est. L'A. étudie alors la métaphysique comme religion (exigence) et philosophie première (expérience ontique) ; ensuite la logique comme philosophie de l'histoire.

A noter encore dans « **Notes et Commentaires** » Bianco F., **introduction au problème de la smythologization**, à propos des travaux de Rudolf Bultmann sur la smythologization du Nouveau Testament. Et encore : Adriani M., sémantique chrétienne.

P. Marie-Benoit,
o.f.m. cap.

ROOS (H.) S.J. — **Kierkegaard et le catholicisme.** Louvain, Nauwelaerts, 1956, 1 vol., 19 x 12 cm., 91 p.

Quelle est l'attitude de Kierkegaard en face du catholicisme ? Faut-il, avec certains, faire de lui un « Père de l'Eglise » ? Ou, du moins, la mort ne l'a-t-elle pas arrêté trop tôt sur le chemin qui a conduit Newman à l'Eglise ? Kierkegaard n'est-il pas, au contraire, foncièrement luthérien ? Janus au double visage, tel nous le présente l'auteur. Aucun théologien protestant n'a, comme Kierkegaard, critiqué avec autant de pertinence que de profondeur les points faibles du luthéranisme. Il adopte il est vrai, quelques vues fondamentales de la position catholique : le principe des œuvres de la foi, le rôle de l'autorité religieuse objective. Mais il pousse d'autre part à l'extrême la subjectivité protestante dans la question du fondement de la foi, dans celle de la saisie intellectuelle du sens du dogme et dans le rejet de l'Eglise.

Le P. Roos base son analyse avant tout sur les déclarations explicites de Kierkegaard, principalement sur celles du « Journal ». Un certain nombre de ses textes importants sont présentés ici pour la première fois en français. Toutes les traductions sont faites sur l'original danois.

L'étude du P. Roos ouvre la voie à de nouvelles recherches. Il y a lieu, par exemple, de se demander quelle connaissance du catholicisme Kierkegaard a reçue de ses professeurs de théologie de Copenhague. On pourrait analyser les « Discours édifiants » et les « Discours chrétiens » afin de déterminer leur caractère catholique ou protestant. Aucune enquête ultérieure sur l'attitude religieuse de Kierkegaard ne pourra éviter de prendre pour point de départ le remarquable ouvrage du Père Roos.

E. F.

THERY (P. G.) O.P. — **Catherine de Francheville, initiatrice et fondatrice des Retraites de Femmes.** S.l., 1957, 2 vol., 24 x 17 cm., de 352 et 372 p.

HEDUIT (J.) — **Catherine de Francheville, sa vie (1620-1689) Son œuvre : la Retraite de Vannes.** S.l.n.d. [1958], 1 vol., 22 x 15 cm., 316 p.

Ce magnifique et monumental ouvrage retrace les origines d'un apostolat absolument neuf au grand Siècle : les retraites de femmes. L'initiatrice de cette œuvre fut Catherine de Francheville dont le R.P. Théry a su donner, avec une profonde érudition, une excellente biographie, fruit de recherches longues et approfondies. Originaire du Morbihan, Catherine de Francheville est née au château de Truscat en Sarzeau en 1620 et mourut à Vannes en 1689, dans sa Maison de Retraites, après avoir consacré sa vie à la fondation des maisons de ce genre et à celle d'une Congrégation toujours florissante. Elle eut le grand mérite d'établir pour les femmes ce que deux prêtres de sainte vie, Eudo de Kerlivio et le P. Vincent Huley avaient fondé pour les hommes. Mais ce n'est pas seulement une passionnante biographie que le P. Théry et la Révérende Mère Héduit nous donnent, ils nous exposent et c'est là, certainement qu'est le côté original de leur œuvre, le mécanisme des retraites jusque dans les plus petits détails, depuis le début jusqu'à l'acte d'abandon qui les clôturait. Le tome II est surtout consacré à la fondation de la Congrégation. Les auteurs scrutent les archives familiales des premières compagnes, interrogent les actes des premières maisons, présentent les saints prêtres bretons dont l'influence spirituelle sera décisive, et nous exposent le plan d'une retraite avec les particularités propres à cette époque : les chapelets, les peintures murales, les tableaux huilés où il convient de voir l'influence des grands prédicateurs de l'époque et qui s'appellent Michel Le Nobletz Vincent Hubey, Honoré de Cannes. En définitive, c'est aussi tout le milieu de la Bretagne du XVIIe siècle qui revit sous nos yeux grâce à une documentation de premier ordre. On aurait cependant aimé quelques illustrations : por-

traits, estampes du château de Truscat. Si les tableaux généalogiques nous indiquent la descendance des familles, nous aurions désiré quelques cartes avec la date de fondation des maisons de Retraites. Mais il serait impertinent d'accentuer sur ces légères déficiences. C'est une œuvre érudite et agréable à lire que nous avons entre les mains, d'autant plus qu'elle intéresse avec la Bretagne, l'Eglise de France.

P. R.

SAVIGNY-VASCO (Marguerite). — **Une fresque romantique : les la Ferronays.** Paris, Sésame, 1957, 1vol., 19 x 14 cm., 315 p.

Qui n'a aimé feuilleter ces vieux albums de famille, où les oncles et les tantes, les grands mères et les aïeuls posent sur des photos jaunies en des attitudes désuètes et des costumes démodés ? C'est à un plaisir de ce genre que nous invite le livre de Mme Savigny-Vasco, consacré aux La Ferronays. De la masse d'archives et de lettres intimes, dont elle a pu disposer, il est dommage que l'auteur n'ait réussi à tirer qu'un cliché un peu désuet, plutôt qu'une fresque. Nous aurions aimé, pourtant retrouver, ici, au naturel, les héros touchants qui firent jadis, le succès des « Récits d'une Sœur » de Mrs Craven. Car c'est bien d'eux qu'il s'agit et de toute une époque révolue, où repassent devant nous les grandes figures de Lamennais, de Gerbet et du Père Ratisbonne. Pourquoi faut-il que, tout au long de ces pages, le fourmillement de détails, de faits-divers, heureux ou malheureux, l'accumulation de noms finissent par ensevelir les principaux personnages, sans que le talent du chroniqueur ou l'art de l'écrivain ne parvienne à leur rendre la vie ? Ce recueil compact et complet, dû à un travail certes laborieux, sera d'un grand secours à qui voudra écrire, un jour, la biographie des La Ferronays, plutôt que leur chronique.

P. Louis-Antoine
o.f.m. cap.

LIMOUZIN-LAMOTHE (R.). — **Monseigneur de Quélen, archevêque de Paris, son rôle dans l'Eglise de France de 1815 à 1839 d'après ses archives privées. t. II : la monarchie de Juillet.** Paris, Vrin, 1957, 1 vol., 25 x 16 cm., 334 p.

Nous sommes heureux de pouvoir présenter au public cette magistrale biographie de Mgr de Quélen, dont le tome I a été recensé ici (Et. F. t. VIII (1957) p. 127). M. Limouzin-Lamothe, bien connu par son **Histoire du diocèse de Limoges,** est un spécialiste de l'histoire ecclésiastique du début du XIXe siècle, et cette œuvre qui vient s'ajouter à tant d'autres, a l'avantage d'être en même temps qu'un excellent travail historique, appuyé sur des bases solides, un livre d'une lecture agréable, passionnante même. C'est toute la société de l'époque de la Restauration et de la Monarchie de Juillet que nous voyons évoluer. L'Eglise y a sa large part, car rare

époque fut aussi mouvementée, et rarement un épiscopat fut plus mêlé à la vie politique de la capitale et connut plus de journées tragiques, que celui de Mgr de Quélen. Le tome second s'ouvre sur la Révolution de 1830 qui entraîne le double pillage de l'Archevêché. Les années suivantes, l'archevêque de Paris se dévoue lors du choléra, essaie, mais en vain, d'obtenir la rétractation de Grégoire et des évêques constitutionnels. Grâce au fonds d'archives de Mgr de Quélen conservé aujourd'hui à l'archevêché de Paris, l'A. a pu suivre jour par jour pour ainsi dire, les négociations entreprises par l'archevêque auprès du Prince de Talleyrand qui mourut réconcilié avec l'Eglise. Et à côté des tristesses du siècle, car Mgr de Quélen en fut abreuvé, il y a ces deux réponses du Ciel qui viennent illuminer son épiscopat : la Médaille miraculeuse (1830) et Notre-Dame des Victoires (1836).

Les ambitions humaines auxquelles l'abbé de Quélen avait cédé avant son accession à l'épiscopat ne semblent pas s'être fait jour dans la seconde partie de sa vie. Au contraire, l'archevêque sut affirmer et défendre, si besoin était, les droits de l'Eglise auprès du gouvernement des Tuileries avec assez de diplomatie. Il faudra toujours insister sur la charité, l'apostolat des malades qui furent si chers à Mgr de Quélen. Quant à la question sociale, elle ne fit qu'apparaître seulement après 1830, mais ce qu'il faut surtout voir en lui, ce fut un évêque dans toute la force du terme, conscient de sa mission apostolique, évêque d'ancien régime sans doute par son caractère, mais homme positif, ouvert aux problèmes de son temps et les yeux fixés sur l'avenir de l'Eglise de France. Nous ne doutons pas que cette magistrale page d'histoire de l'Eglise trouve le succès qu'elle mérite, et procure à ceux qui la liront la même joie que nous avons nous-même éprouvée.

P. R.

MALO (P. Adrien-M.) O.F.M. — **L'épopée inachevée de nos Lieux Saints.** Montréal et Paris, 1956, 1 vol., 21 x 14 cm., X — 372 p.

En un style alerte, le P. M. retrace l'histoire de la Palestine et des Lieux Saints, de Jésus-Christ à nos jours. Après avoir présenté la Palestine telle que la connut le Christ, il nous fait assister à l'occupation romaine, à la découverte des Lieux Saints par les Chrétiens sous Constantin. Saint Jérôme contribue au rayonnement de la Palestine par ses études exégétiques, mais bientôt les Perses sont à Jérusalem. Puis c'est l'invasion arabe, à laquelle ripostent les croisades. Exposant le rôle joué en Terre Sainte par les Franciscains, le P. M. en arrive à l'histoire du protectorat français et au rétablissement du Patriarchat de Jérusalem.

Après cette chevauchée le long du cours de l'histoire, le P. M. nous entraîne dans l'exploration des Lieux Saints dont il démontre l'authenticité. Ses descriptions nous font visiter tout particulièrement le Cénacle, Gethsémani, Bethléem, la basilique de l'Agonie, la tombe du Jardin. Il se montre plein d'enthousiasme pour le projet de la nouvelle

basilique du Saint-Sépulcre. Malgré les difficultés qui opposent, au pays même du Christ, Chrétiens et Arabes, Grecs et Latins, le P. M. fait des vœux pour le triomphe des droits, selon son argumentation bien certains, de ces derniers. Il termine par un appel à la relève et par des conseils très pratiques aux futurs pélerins.

Le volume de très bonne vulgarisation, élégamment présenté et abondamment illustré, se lit avec plaisir. Regrettons néanmoins que l'auteur ne mentionne point dans sa brève bibliographie, l'étude fondamentale de Mgr. B. Collin, **Les Lieux-Saints**, Paris, Les éditions internationales, 1948, qui met en relief la complexité des problèmes religieux historiques, politiques et juridiques que n'ont cessé de poser la Palestine et les Lieux-Saints.

A. J. Gondras
o.f.m. cap.

LE BRAS (Gabriel). — **Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident,** publiée sous la direction de Gabriel Le Bras **T. I : Prolégomènes.** Paris, Librairie du Recueil Sirey s. d., [1956], 1 vol., 25 x 16,5 cm., X-271 p.

Le titre de **Prolégomènes** semblerait, au premier abord, vouloir indiquer un programme, un prospectus largement étendu. Il n'en est rien, car c'est bien devant un inventaire des différents problèmes inhérents à l'histoire du droit public que nous nous trouvons. Ces problèmes, l'auteur les considère dans leurs adaptations sur le plan temporel, mais surtout dans leur action sur la société chrétienne. C'est qu'en effet, il ne conçoit pas une histoire du droit canon comme un but à atteindre. Pour lui, cette histoire n'est autre qu'une histoire de l'Eglise étudiée sous l'angle de ses institutions. Son ouvrage, car il convient de ne pas oublier que nous en sommes aux **Prolégomènes**, devra comprendre quatorze volumes qui s'échelonneront depuis l'Antiquité, en passant par l'établissement des monarchies barbares, la réforme carolingienne, le morcellement féodal, la réforme grégorienne, l'âge classique caractérisé par l'effort grandiose de la Papauté, jusqu'aux temps modernes avec le concile de Trente, le déclin du XVIIIe siècle et les réalisations contemporaines. Programme imposant que nous souhaitons ardemment voir mener à bon terme, grâce à l'excellente équipe qui travaille sous la direction du maître.

Son but n'est donc pas d'écrire un manuel semblable à ceux utilisés jusqu'à nos jours dans les Facultés de Droit, centrés davantage sur l'étude des idées que sur celle des hommes, passant souvent sous silence la vie même des institutions et se limitant à des théories plutôt spéculatives. Le but de M. Le Bras est d'étudier le Droit en révélant la réalité cachée dans les textes, en faisant une véritable Histoire des Institutions ecclésiastiques. Ainsi le regretté Ferdinand Lot a-t-il conçu le plan de ce magistral **Manuel des Institutions françaises au Moyen-Age** actuellement en cours de publication.

Mais tel que se présente ce volume de **Prolégomènes**, nous sommes assurés du succès de l'œuvre monumentale entreprise avec une foi à toute épreuve, malgré des difficultés qui ne manquent pas de surgir. Ce travail est d'autant plus délicat, que pour restaurer la vie du droit et des institutions, il faut scruter les secrets ressorts de la société, et c'était déjà, la grande idée de Paul Fournier qui voyait, jusque dans les sources un reflet du monde. L'histoire du droit canon a pour auxiliaire précieux la sociologie, d'où le net désir de l'A. d'utiliser celle-ci également comme une science auxiliaire.

Somme toute, le volume liminaire de ce monumental travail, avec, non seulement sa forte cohésion mais son intense densité, fait heureusement présager de l'œuvre à venir que nous regarderons et accueillerons comme la première histoire du droit canonique vraiment digne de ce nom.

P. R.

MILLOT (René-P.). — **L'épopée missionnaire, aventures et missions au service de Dieu.** Paris, Fayard, 1957, 18 5 x 12 cm., 454 p.

Ce serait se tromper que de voir en ce volume une Histoire des Missions. Le but qui a guidé l'auteur a été surtout d'indiquer comment s'est effectué le travail missionnaire avant l'organisation de la Propagande au XVIe siècle. C'est un exposé et une anthologie de textes contemporains très caractéristiques, réunis ou traduits en français. Le lecteur assiste alors à la diffusion du message évangélique depuis la Palestine, qui gagne le bassin méditerranéen, s'impose aux Barbares puis, après le haut moyen-âge renaît grâce à la formation d'un nouveau personnel missionnaire (les Ordres mendiants) et affronte pacifiquement les pires ennemis de la Chrétienté : l'Islam et les Mongols. Avec un succès tel qu'on voit l'Eglise essaimer jusqu'en Chine.

Mais, comme le Xe siècle, le XVe est une période de crise religieuse. Toutefois, grâce à l'initiative des souverains ibériques, l'effort d'évangélisation renaîtra parallèlement à un phénomène politique et économique nouveau : la naissance des Empires coloniaux. L'apparition d'un nouveau personnel missionnaire, la Compagnie de Jésus, à un moment précis où les besoins étaient immenses, la nouveauté de leurs méthodes, rendirent nécessaires l'organisation et la centralisation de l'œuvre missionnaire déjà réclamée par certains depuis près d'un siècle. La date du 6 janvier 1622, qui voit la création de la S.C. de **Propaganda Fide**, ouvre la période moderne de l'histoire missionnaire.

C'est en définitive une illustration de cette merveilleuse épopée que le lecteur trouvera dans ce livre passionnant.

E. F.

VALETTE (Jean). — **La continuation de la chronique de Tarde** (1623-1709). Bergerac, 1957, 1 vol., 21 x 14 cm., 75 p. 2 h.-t.

Tous ceux qui se sont occupés d'histoire périgourdine savent

que la source essentielle pour la région sarladaise est la chronique du chanoine Tarde, parue dans la première partie du XVII[e] siècle, et œuvre d'un esprit fort cultivé. On connaissait moins cette autre chronique, rédigée par un anonyme du XVIII[e] siècle, et qui conduit de 1623 à 1709. Les érudits venaient néanmoins la consulter de temps en temps à la Bibliothèque municipale de Périgueux, où on la trouve en trois manuscrits, et l'avaient tout naturellement baptisée « Continuation de la chronique de Tarde ». Le manuscrit A est le plus intéressant : non seulement parce qu'il est la base des deux autres, mais aussi parce qu'il est illustré de dessins un peu gauches, mais fort précieux pour la connaissance du vieux Sarlat. M. Vallette a eu l'heureuse idée de publier ce texte intéressant, facilitant ainsi le travail des historiens, et donnant par surcroît aux nombreux amis du vieux Sarlat la plus belle illustration possible par les faits de ces délicieuses ruelles où le passé reste comme présent au visiteur. Nous regrettons seulement que les difficultés techniques l'aient vraisemblablement empêché de joindre au texte les images qui nous enchantaient dans le manuscrit.

Pour l'histoire franciscaine, ce document a aussi grand intérêt, et dépasse les perspectives locales. On y voit comment Récollets et Clarisses participaient intimement à la vie de la petite cité épiscopale. Les Récollets, par exemple, donnèrent le signal « sous prétexte de matines », avec leur petite cloche, du soulèvement de la ville pour la rendre au roi malgré les Frondeurs. Le décès des religieux fervents est spécialement souligné. Les Clarisses se firent à Sarlat les promotrices de la dévotion au Sacré-Cœur.

On voit aussi à l'œuvre le célèbre prédicateur capucin que fut le Père Honoré de Cannes, qui fit tant pour dégager du protestantisme des régions entières de la France au cours du XVII[e] siècle.

Quand on lit ces textes et qu'on visite les Récollets ou Sainte-Claire de Sarlat, qui n'ont guère changé depuis deux cents ans, quelle harmonie on trouve entre les évènements et les lieux ! Quelle saveur « vieille France » ! Tout cela est d'autant plus précieux qu'on connaît bien peu de villes où le passé soit si bien conservé et si vivant que dans celle-ci. D'où l'intérêt exceptionnel de cette publication dont nous félicitons l'auteur, et que nous voudrions voir dans la bibliothèque de tous les amis du passé franciscain.

P. Fidèle Durieux
o.f.m. cap.

DEBIDOUR (V.-H.). — **La sculpture bretonne, étude d'iconographie religieuse populaire.** Rennes, Plihon, 1955, 1 vol., 28 x 22 cm., 246 p. ill. ds le texte, 50 pl. h.-t., 1 carte.

L'art breton jusqu'à présent, n'a guère été étudié. Rares sont les études vraiment de valeur qui lui ont été consacrées. A part des guides, des volumes de vulgarisation, aucune œuvre magistrale, aucun ouvrage d'ensemble. Le remarquable tra-

vail de M. le Professeur Debidour vient combler cette regrettable lacune. Sans doute, l'auteur se défend-il de vouloir nous donner une **Histoire** de la sculpture bretonne avec ses règles scientifiques et ses classifications savantes. Semblable méthode reste malaisée quand il s'agit d'un art aussi vivant et aussi naturel que l'art breton, essentiellement populaire. Et pourtant, tout spécialiste sera amplement satisfait, autant d'ailleurs que le grand public, car cette œuvre présente un caractère scientifique, en plus de son but principal qui est surtout de faire comprendre et aimer l'art populaire, d'en indiquer les sources : hagiographie, légendes, folklore. Certes, des études minutieuses seront encore à effectuer pour arriver à faire la lumière sur les origines de cet art frustre, robuste et naïf, tout imprégné d'une foi profonde. Mais ce qui charme à la lecture de ce livre c'est que l'on sent vibrer à chaque page un grand enthousiasme. Ce beau livre est né, l'A. le déclare lui-même, d'un grand amour pour notre vieille Province, amour qui aide à comprendre et à admirer l'âme bretonne. Nul ne connaît mieux que M. Debidour, qui a sillonné en tous sens la Bretagne, les trésors d'art qu'abritent non seulement les grands sanctuaires, mais encore d'innombrables petites chapelles isolées loin des grandes routes, perdues dans la campagne et que l'on ne peut atteindre qu'à la condition de passer par les chemins creux ou à travers champs. Nul n'a mieux su contempler toute la beauté, la magnificence et la poésie qui se cachent sous la rudesse et la rusticité des œuvres d'art populaires.

Après une étude des caractéristiques de la sculpture bretonne, l'auteur la situe dans son cadre technique : la paroisse, et surtout ce qu'il appelle l'enclos paroissial : église, cimetière, ossuaire, calvaire, fontaine. Après l'étude des calvaires, des jubés, des porches, il aborde les grands thèmes de la sculpture bretonne surtout la vie du Christ et le culte des Saints. Chacun de ces chapitres fourmille, non seulement de remarques heureuses, mais encore constitue une étude du sentiment religieux chez ces sculpteurs des anciens temps, qui ont su faire passer dans leurs œuvres leur foi invincible, leur profonde sensibilité sous des apparences de rusticité, à travers lesquelles on devine, à qui veut bien s'en donner la peine, une vie intense, un charme profond, une originalité dans la manière de traiter les sujets, qui fait que l'on ne peut s'empêcher d'être séduit voire même ému. Ces humbles trésors ignorés, M. Debidour s'est efforcé de leur arracher le secret de leur séduction, d'en scruter, avec les origines, le pourquoi de l'amour qu'ils nous inspirent.

Nous n'aurions pas tout dit si nous omettions d'ajouter que cette étude profondément suggestive et pénétrante, si riche d'évocation, est admirablement illustrée par cinquante planches hors-texte et d'innombrables photos dans le texte qui constituent autant de pièces justificatives indispensables pour goûter cet art si peu connu de notre Bretagne.

P. Raoul.

TABLE DES MATIÈRES 1958

ARTICLES

OUVRAGES RECENSÉS